auch, daß es die Gesinnung solcher Männer gewesen ist, denen sich keiner die größten theologischen Verdienste abzustreiten erkühnen wird. Die Gesinnung des Des. Erasmus! Denn so erklärt er sich in einem Briefe an einen edlen Böhmen, Johann Schlechta Kotelecz: „Auch würde das, meiner Mey„nung nach, viele Gemüther vereinigen, wenn nicht „alles ohne Unterschied so entscheidend vorgetragen „würde, als wenn es zur Sache des Glaubens ge„hörte; sondern nur das, was augenscheinlich in „der h. Schrift ausgedruckt ist, oder mit der Heils„ordnung wesentlich zusammenhängt. Dazu sind „wenig Lehrstücke hinreichend, und über wenige ver„einigen sich viele Menschen eher. Nun aber macht „man aus Einem Artikel wohl hundert, wovon ei„nige so beschaffen sind, daß man sie ohne alle Ge„fahr nicht wissen oder in Zweifel ziehen kann. Und „dann ist das die Unart der armen Sterblichen, was „einmahl niedergeschrieben ist, darauf halten sie steif „und fest.“ (*) — Die Gesinnung des grossen

(*) Quin & illud mea sententia complures populos conciliaret, si non passim quælibet sic definiantur, ut velimus ad fidei negotium pertinere, sed ea duntaxat, quæ evidenter expressa sunt in sacris literis aut

ſan Paolo Sarpi! Bey Gelegenheit des Glaubensbekenntniſſes der böhmiſchen Brüder vom Jahre 1565 und 1575. Er giebt dieſer Konfeſſion folgendes Zeugniß: „Ich muß Ihnen ſagen, daß ſie von gelehrten und klugen Männern aufgeſetzt iſt. Sie „handelt alle Artikel alſo ab, daß die Lutheraner „ſagen können, ſie ſey ihrer Lehre gemäß, und eben „ſo können die Kalviniſten ſagen. Die Worte und „Meynungen ſind ſo fein gefaßt, daß kein Theil ſagen kann, es fehle etwas an ſeiner Lehre; auch „kann ſich kein Theil beſchweren, daß man dem Andern zu viel nachgegeben habe. Ich geſtehe, daß „ich nicht leicht eine ſo kluge und vernünftige Schrift „geleſen habe. Ich ſehe, daß dieſe Schlafmützen „(Dormiglioni) in der Hauptſache wachſam ſind. Ich

aut ſine quibus non conſtat ratio ſalutis noſtræ. Ad hoc pauca ſufficiunt & pauca citius perſuadentur pluribus. Nunc ex unico articulo facimus ſexcentos, quorum aliqui tales ſunt, ut citra periculum pietatis vel neſciri poſſint vel ambigi. Atque ſic eſt mortalium ingenium, quod ſemel definitum eſt, tenemus mordicus. Erasmi Ep. L. XIIII. Ep. 21. S. 680. Es ſtehen in dieſem Briefe noch einige andere Stellen, die ich nicht abſchreiben will.

„Ich meines Ortes bewundere ſie.“ (*) Endlich die Geſinnung der melanchthoniſchen Schule in Wittenberg! Ich kann mich nicht enthalten, Ihnen auch dieſe noch vorzulegen; die Worte, worin ſie ausgedruckt iſt, ſind ſo ſchön, ſo edel! Erinnern Sie ſich aber, daß darin der Geiſt des weiſen, milden Melanchthons webt, über den die ſtarren Flacianer die Köpfe ſchüttelten. Hier iſt die Stelle. „— Ob gleich die Konfeſſion (es iſt noch immer von dem böhmiſchen Glaubensbekenntniß die Rede) „ob„gleich dieſe Konfeſſion kurz iſt, und es ſich leicht „bemerken läßt, daß man bey Verfertigung derſel„ben vorzüglich dahin geſehen habe, daß die Haupt„artikel des Glaubens kurz, bündig, und gerade „vorgetragen würden, um alle überflüßige Weit„ſchweifigkeit, und alles Streiten und Zanken über „ſpitzfündige Fragen zu vermeiden. Das werden „nun einige Klopfechter in unſerm Deutſchland, wo„fern dieſe Konfeſſion auch in deutſcher Sprache ſoll„te

(*) Die Stelle iſt aus einem Briefe an den venediſchen Geſandten in Prag Priuli genommen. Dieſer Brief iſt 1609 geſchrieben, und befindet ſich in le Brets Magazin der Kirchenhiſtorie. Th. 4. S. 606.

„te bekannt werden, sehr tadelhaft finden; uns aber „kann diese eure christliche Klugheit und Bescheiden„heit nicht anders als ungemein gefallen. Daher „wollen wir euch öffentlich ermahnet haben, falls „Ihr von Andern andere Urtheile erhalten solltet, „daß Ihr Euch doch ja nicht von dieser heiligen, „edeln Einfalt wollet abbringen lassen. Denn das „ist doch gewiß und ausgemacht, daß so den christ„lichen Gemeinen am besten gerathen sey, daß sie „so am besten erbauet, gebessert, und in ihrer Einigkeit „erhalten werden, wenn die reine Lehre des Evan„geliums, ohne stolze Spitzfindigkeiten und daher „entspringendes Gezänke, dem Christenvolke vorge„tragen wird: wie auch der 25. Ps. betet: Schlecht „und Recht behüte mich. u. s. w.“

Wenn wir so die Religion auf diese heilige Einfalt zurückbringen: so wird unsere theologische und politische Duldung ihre wohlthätigste Ausdehnung erhalten. Wie sind wir denn von dieser ehrwürdigen Einfalt abgekommen? Wenn die ursprünglichen Hauptartikel der Religion so allgemeinen, vielbefassenden Sinnes waren, woher die Abtheilungen, die ins Unendliche gehen? Die Geschichte wird diese Frage beantworten. Lassen Sie uns beyde Arten der

Duldung zusammennehmen; sie sind fast immer Hand in Hand gegangen.

Betrachten Sie, mein Freund! die Religion unter den Patriarchen des Menschengeschlechts! Wie einfältig! aber wie erhaben! wie wenig ihre Lehren! aber wie herzzwingend die Kraft dieser Lehren! Die Stämme noch ihrem Stammvater näher, noch mehr Eine Familie; Jeder noch mehr Bruder, Vater, Sohn; der ganze Religionskodex, nicht in Folianten auf Bücherbrettern, sondern im Herzen; jede wohlthätige Erscheinung Gottes der Seele so nahe, daß ein gesalbtes Felsstück, daß ein gesammleter Steinhaufen ein leichtes, weckendes Denkmal seyn konnte; keine Mauren, die Mitanbeter ausschloß — Erde und Himmel ein allgemeiner Tempel aller Verehrer des Ewigen.

Die Einrichtung des jüdischen gemeinen Wesens machte in diesem patriarchalischen Gottesdienst eine unvermeidliche Veränderung. Eine bürgerliche Religion erforderte gewisse gemeinschaftliche, also vorgeschriebene Handlungen, einen bestimmten Ort, einen besondern Stand für den öffentlichen Gottesdienst. Der Gesetzgeber wollte

seine

seine Nation durch bürgerliche Einrichtungen beseeligen, er mußte sie also auf den allgemeinen großen Zweck der menschlichen Glückseeligkeit hinführen, der ohne Religion nicht erreichbar ist. So entstand die genaue Verbindung des Gottesdienstes mit den bürgerlichen Handlungen, Pflichten und Rechten in dem jüdischen gemeinen Wesen. Wenn durch dieses Band die Einigung der Nation inniger, und die Sonderung von andern Nationen fester wurd: mußte darum der jüdische Gesetzgeber alle fremden Nationen gänzlichem Elend weyhen, sie aller Huld Gottes und alles Antheils an zeitlichem und ewigem Wohl verlustig erklären; weil sie nicht dazu auf dem Wege seiner Gesetzgebung geführt wurden?

Wie weit Moses von diesem unmenschlichen Gedanken entfernt gewesen sey, sagen uns selbst seine Gesetze laut genug. Sie ließen den Fremden, ohne daß er an den Handlungen des öffentlichen Gottesdienstes Theil zu nehmen genöthigt war, im Lande wohnen, und versagten ihm ihren Schutz und ihre Wohlthaten nicht. (*) Nur mußte er den Jehova,

(*) 3 B. Mos. 22, 25. 25, 47. wo גר ותושב von dem chaldäischen Paraphraſten durch „unbeschnittene „Einwohner" übersetzt ist.

den Ewigen anbeten, und das war auch, bloß bürgerlich betrachtet, eine Bedingung, die der Gesetzgeber nicht auslassen konnte. Denn diese Verehrung des Ewigen war die Huldigung des höchsten Staatsregenten, von der man keinen Einwohner des Staats entbinden kann. Wenn indeß die Fremden nicht alle Rechte und Vorzüge der eigentlichen Juden besaßen: so konnten sie sich über diese Zurücksetzung so wenig beklagen, als bloße Einwohner (*) eines Staats, die nicht alle bürgerliche Lasten mit tragen helfen, sich beklagen können, daß sie nicht an den Vorzügen der Staatsbürger (**) Theil haben.

Die Duldsamkeit des jüdischen Gesetzgebers ist so allgemein und unbedingt, daß in den ersten Zeiten des jüdischen Staates, da die Anbetung Eines Gottes noch ausgebreiteter war, ein jeder Verehrer desselben ohne Umstände aufgenommen werden konnte. So geschahe die Aufnahme des Jethro. Bloß die Nachkommen Abrahams mußten sich zur Beschneidung

(*) μετοικοι, (habitans in Genf.)

(**) πολιται, (Citoyen in Genf.)

dung bequemen; aber nur so fern sie ein Gebrauch ihrer eigenen Familie war. (*) In der Folge geschah die Aufnahme mit mehrerer Vorsicht. Die Abgötterey und die Rohigkeit der Sitten hatten unter den benachbarten Völkern zugenommen. (**) Man fand also eine feyerliche Entsagung dieser Verderbnisse für

(*) Man muß diese Abrahamitische Beschneidung von der Mosaischen wohl unterscheiden. Nur die letztere verpflichtete zur Beobachtung der Mosaischen Gesetze. Ap. Gesch. 15, 1. heißt es: Und etliche kamen herab von Judäa und lehreten die Brüder: wo ihr euch nicht beschneiden laßt nach der Weise Mose, so könnt ihr nicht selig werden. Petrus nennt v. 10. diese Beschneidung „eine Last auf der Brüder Hälse," weil sie zur Haltung des Mosaischen Gesetzes verband, welches die Abrahamitische nicht that. Taylor hat diesen Unterschied gut bemerkt. S. Taylor's Tracts B. II. S. 25. in der Abhandlung: The Covenant of Grace and the Baptism the token of it.

(*) Man sehe hierüber einen schönen Brief des Grotius, der in der Sammlung des Auarus in dem Ersten Hundert der sieben und dreißigste ist, hinter Jelners Hist. Crypto-Socin. S. 151.

nöthig. Es gehört jetzt nicht zu meinem Zwecke, diese Feyerlichkeit zu beschreiben; das aber gehört dazu, daß ich anzeige, welches denn das Gesetz war, wonach sich die Fremden in dem jüdischen Staate richten mußten, da sie die jüdischen Staatsgesetze nichts angiengen? Es war das Naturgesetz; oder, — weil doch in der bürgerlichen Gesellschaft ein Gesetzbuch vorhanden seyn muß — das noachitische Gesetz. Das ganze menschliche Geschlecht hieß, nach einer jüdischen Art zu reden, die Noachiden, (*) und also waren die Noachitischen Gesetze das Naturgesetz. Von diesen waren die mosaischen Gesetze nur eine Erweiterung, und es ist so weit entfernt, daß Moses diese früheren Gesetze sollte verachtet haben, daß er sie vielmehr, nach der Versicherung der jüdischen Gelehrten, in sein Gesetzbuch aufgenommen hat.

Lassen Sie uns, mein werther Freund! aus dieser aufrichtigen Vorstellung des Sinnes der jüdischen Gesetze gegen Fremde den sichern Schluß ziehen:

1. Daß

(*) בני נח Man sehe über diese Materie den Seldenus de jure Nat. & Gent. juxta discipl. hebræor. L. I. c. 10.

1. Daß aller Unterſchied, den das Geſetz Moſes zwiſchen Juden und Nichtjuden oder Fremden machte, bloß bürgerlich war; und

2. Daß dieſer Unterſchied die Fremden auch nicht einmahl von aller bürgerlichen Gemeinſchaft ausſchloß.

Nun geſtehe ich Ihnen, daß freylich die Sachen nicht immer auf dieſem Fuß blieben. Die Schickſale der jüdiſchen Nation brachten in ihren Lehrbegriff von der Beziehung ihrer Geſetzgebung eine Veränderung, die auch ihren Urtheilen über die heidniſchen Völker eine andere Geſtalt geben mußte. Ihr gemeines Weſen, nachdem es auf eine Zeitlang ſchon öfter von fremden Eroberern war unterdrückt worden, erſtarb endlich unter der Allgewalt der römiſchen Tyranney. Unterdeß hatten ihre gottesdienſtlichen Gebräuche durch den abergläubiſchen Fleiß ihrer Ausleger und Kaſuiſten einen Zuwachs erhalten, der allgemach ſchon ſelbſt von dem urſprünglichen Geiſte ſolcher Vorſchriften abführen mußte. Ihre Zerſtreuung unter andere Völker, wo ſie nach andern Sitten und Geſetzen leben mußten, vollendete end-

lich die Vertilgung aller Spuren einer Verbindung des öffentlichen Gottesdienstes mit den Zwecken ihrer Staatsverfassung. Statt des bürgerlichen, mittelbaren Nutzens zur Glückseeligkeit und zum Wohlgefallen Gottes mußte also ihren Religionsübungen ein unmittelbarer Nutzen zum göttlichen Wohlgefallen beygelegt werden. Der Werth also, den diese Handlungen als Ausdrücke oder Erweckungsmittel frommer Gesinnungen hatten, wurd ihnen von nun an geradezu als bloß körperliche Handlungen beygelegt. Wo man nun diese äusserlichen Handlungen nicht fand, da erwartete man nichts als göttlichen Unwillen: weil die Gesinnungen entweder nicht in Rechnung kamen, oder bey andern Gebräuchen für unmöglich gehalten wurden; zumahl da die öffentliche Religion aller benachbarten Völker Vielgötterey war. Diese Ursachen zusammengenommen, wenn man auch den Haß gegen Nationen, von denen man vieles gelitten hat, nicht in Anschlag bringen will, waren schon hinreichend, die ausschliessende Seeligkeit der rechtgläubigen Juden zu einer allgemeinen Lehre der jüdischen Theologie zu machen.

In dieser Lage der Sache erschien Jesus mit seiner himmlischen Lehre unter den Menschen: um sie von

einen

einem Gottesdienſte der Werke zu einem Gottesdienſte der Geſinnungen zu führen. Mit dieſer Erhöhung und Veredlung der Religion war unmittelbar die Lehre von der allgemeinen Huld Gottes verbunden. Auch ermangelten er und ſeine Apoſtel nicht, es laut zu lehren, daß: „viele von Morgen und Abend mit Abraham, Iſaak und Jakob würden zu Tiſche ſitzen“ daß: „aus allem Volke, wer Gott fürchte und Recht thue, ihm angenehm ſey.“ Es war wohl nöthig, dieſe wohlthätigen Wahrheiten recht oft zu wiederholen, da ſie mit reinen Begriffen von Gott ſo genau zuſammenhängen, und zu dem Frieden und der gegenſeitigen Liebe unter den Menſchen ſo unentbehrlich ſind.

Wie ward aber, werden Sie fragen, aus dieſer Religion des Friedens und der Liebe, eine Lehre des Haſſes und der Feindſchaft? — Die Antwort, die uns die Geſchichte auf dieſe ſo natürliche Frage giebt, kann man in Zwey Hauptſätze zuſammenfaſſen.

1. Die verſchiedenen kleinern Gemeinen der Chriſten wurden allgemach in Eine einzige unabſehliche große Geſellſchaft zuſammengebracht.

2. Die Anzahl der Glaubenslehren wurd ins Unendliche vermehrt.

1. Diese so angebetete Chimäre von der Einheit der christlichen Kirche, und von der vollkommensten Einigkeit dieser Einen Kirche in der Lehre, Sie glauben es nicht, mein Freund! wie viel Ungemach die uns armen Christen von je her zugezogen hat. Zwar brach sie Luther, diese Einigkeit, mit dem eisernen Muth, den die warme Liebe und das kräftige Gefühl der Wahrheit giebt. Aber ach! dieser Geist der Freyheit belebte seine Nachfolger nicht lange. Bald trug man alle die Prädikate der wahren Kirche aus den Lehrbüchern der katholischen Theologie in die protestantischen über, und es ward — mehr oder weniger — wie vorhin. Die hohen Worte von Einer Kirche von ihrer Einigkeit und Lehrreinigkeit begannen auch unter Protestanten zu erschallen — man hielt Religionsunterredungen, Kirchenversammlungen, machte Glaubensvorschriften, und wenn man damit fertig war, so schloß man die Thür der Untersuchung hinter sich zu, und hieß den gutmeinenden Christen nun die Lehrvorschriften auswendiglernen und glauben, oder, wofern er über seinen Glauben nicht Herr wer-

werden konnte, insgeheim mit seinen Zweifeln kämpfen, schweigen und verzweifeln.

Ist denn nun aber diese Lehreinigkeit von so unbedingter Nothwendigkeit, ist sie eine Sache, worauf Gott schlechterdings besteht? — Wenn das wäre: so müßte sie möglich seyn, und alle Einrichtungen der Vorsehung, die bey den Menschen so verschiedene Grade von Fähigkeiten veranstaltet hat, und ihre Entwickelung unter so verschiedenen Umständen besorgt, weisen uns so deutlich auf die Unmöglichkeit einer gänzlichen Gleichförmigkeit aller menschlichen Einsichten. Auch ist ihre Verschiedenheit von augenscheinlichem, entschiedenem Nutzen. Bey Erforschung der Wahrheit bedarf der schwache, wankende Verstand des Menschen nicht weniger als bey allem seinem andern Thun, die Hülfe seines Bruders, diese Hülfe giebt ihm sein Bruder, indem er mit seinen verschiedenen Einsichten auf die Seite der Sache hinweist, die er für sich nicht würde gefunden oder beachtet haben.

Wenn man nun aber gegen alle diese Betrachtungen eine solche Einförmigkeit der Lehre erzwingen will, sehen Sie, mein werther Freund! was dann er-

erfolgen muß. Die Gesellschaft, die unbedachtsam genug ist, sich dazu zu verpflichten, muß nothwendig in ihren Einsichten zurückbleiben. Wenden Sie Ihre Augen auf welches große europäische Reich Sie wollen, je mehr man daselbst auf die Lehreinigkeit hält, desto finsterer und abergläubischer wird das Volk seyn, und ich darf behaupten, daß diese Finsterniß mit dem Umfang und der Größe einer Kirche zunehmen müsse. Die Ursach von dieser Erscheinung ist nicht schwer zu finden.

Schon in kleinern Abtheilungen, wo man auch der Gleichförmigkeit der Meynungen durch die nähere Gleichheit der Fähigkeiten und Einsichten näher kommen kann, muß man sich doch nur mit einer ungefähren Gleichförmigkeit behelfen. Will man diese Gleichförmigkeit vollständig machen, so wird man sie mit jedem andern Preise, als mit dem Herablassen der Einsichtsvollern zu den Unwissendern, vergebens erkaufen wollen; weil eine jegliche neue Einsicht das Recht des Besitzers eines alten Vorurtheils gegen sich hat. Diese Unbequemlichkeit nimmt mit jedem Schritte der Erweiterung zu. Je größern Umfang eine Gesellschaft erhält, desto mehr hemmet der unerleuchtetere Theil den erleuchtetern; zumahl wenn

sie

ſie in keiner genauen Verbindung ſtehen. Da ſich alsdann die nichttheologiſchen Einſichten, die zur Aufklärung der Religion auch das Ihrige beytragen, nicht in gleichem Maaße verbreiten: ſo muß ein Theil zurückbleiben, und dieſes Zurückbleiben hindert das Fortſchreiten der ganzen Geſellſchaft. England, das erleuchtete, muß ſich nach Spanien und Portugall richten. Der allgemeine Despot des ganzen religioſen Staatskörpers läßt ſich das ganz gern gefallen, da es ihm nur um das Herrſchen zu thun iſt.

Wir würden nicht, mein theurer Freund, das wohlthätigen Lichtes einer reinern Religionserkenntniß genießen, wenn unſere frommen Vorfahren ſich durch das Schreckbild der Trennung von der Lehre der allgemeinen Kirche in den Banden der geiſtlichen Herrſchaft hätten wollen feſthalten laſſen. Es koſtete Anfangs Entſchloſſenheit und Muth gegen ſeine eigene Vorurtheile, durch die Wälle der allgemeinen Kirche hindurch zu brechen, in deren Bezirk man allein ſeine Seligkeit zu hoffen gewohnt war. Schon oft hatte die edle deutſche Nation über Mißbräuche und Bedruckungen der geiſtlichen Gewalt des allgemeinen Kirchenhaupts vergebens geklagt;

klagt; schon oft hatte sie wollen in einer deutschen Nationalkirchenversammlung selbst die Hand an das nöthige Werk einer Kirchenverbesserung legen, und noch zu der Zeit der Reformation fielen die deutschen Fürsten auf dieses Mittel. Aber wollen Sie wissen, wie Hofleute und Theologen des römischen Hofes diesem fürchterlichen Schlage auszuweichen suchten?

Lesen Sie es in den Worten des Kaspar Cantarini, päbstlichen Legaten auf dem Reichstage zu Regensburg, im Jahr 1541. Er sagte: „Nachdem „er es reiflich erwogen habe, wie nachtheilig es der „Religion seyn würde, wenn man die Streitigkei„ten der Entscheidung einer Nationalkirchenversamm„lung überlassen wollte: so hielte er es für seine „Pflicht, sie zu ermahnen, daß sie diese Klausel ganz „ausstreichen möchten, indem es augenscheinlich sey, „daß eine Nationalkirchenversammlung nicht „die Macht habe, Glaubensstreitigkeiten zu „entscheiden, sondern daß diese Entscheidung der „ganzen Kirche zugehöre. (*)

Die

(*) *P. Sarpi* Hist. du Conc. de Trente. T. I. S. 174 Tr. de Courayer.

Die natürlichste Antwort auf diese Drohung war: wir entsagen dieser allgemeinen Kirche, wenn uns die Gemeinschaft mit ihr so theuer soll zu stehen kommen, daß wir uns die verderblichsten und sinnlosesten Irrthümer sollen aufheften lassen. Und das war die Antwort die Luther mit seiner Reformation gab. Er hatte es darauf ankommen lassen, ob man ihn auf allgemeinere Bedingungen in der kirchlichen Gesellschaft lassen, oder Deutschland aus der Kirchengemeinschaft verliehren wollte, und da die römische Staatsklugheit das Erstere nicht zuließ: so erfolgte das Letztere. Mit dieser Trennung erhielt die Wahrheit wiederum ihre Freyheit, sich Himmelan zu schwingen, nachdem sie so lange unter dem schmälligen Joche der Kirchenenigkeit gebunden gelegen hatte. Also — Freyheit verschiedener Einsichten — oder so viel kleine Gesellschaften als sich wegen Aehnlichkeit der Einsichten zusammen thun wollen — anders kann die Religion nicht lauter bleiben, nicht als ein himmlisches Geschenk geliebt werden, anders kann kein frommes Herz sich der Gottesverehrung erfreuen, die aus seinen eigenen Einsichten und Empfindungen quillt.

Ich hoffe zu Gott, daß die redlichen Bemühungen so mancher Freunde einer aufgeklärten Religion uns zu dieser Seeligkeit gedeihen werden. Denn ach! die Ketten der Sklaverey sind uns in den Zeiten der Finsterniß geschmiedet worden. Da hat sich nach und nach die geistliche allgemeine Monarchie gebildet. Jesu und seiner Apostel Werk ist sie nicht. Die sammleten kleine Gemeinen, die unter sich keine andere Verbindung, als die Verbindung des Herzens, der Liebe, und der Wohlthätigkeit hatten. Auf diesem Fuße blieben aber die Sachen nicht lange. Die Hausversammlungen (*) thaten sich bald zusammen und wurden zu Einer Stadtgemeine; die Stadtgemeinen wurden Provinzialkirchen und so gieng die Vereinigung durch alle christlichen Gemeinen. Man befragte sich durch Briefe und Boten über die Lehre, und wenn man eins war, so hielt man fest zusammen. Die Verbindung durch solche geheime, unsichtbare Bande war zu einer Zeit ungemein heilsam, wo die christlichen Gesellschaften keinen andern Schutz gegen die Beeinträchtigungen der Gewalt hatten, als die Kraft, die ihnen aus ihrer Einigkeit zuwuchs. Diese Unterhandlungen glen-

(*) Ἐκκλησίαι κατ' οἶκον.

giengen indeß zum Unglück bloß durch die Hände des Prieſterordens. Dieſer fand in ſeiner Bevollmächtigung zur Verwaltung der Kirchengüter und zur Unterhaltung der Gemeinſchaft mit andern Gemeinen ſo viel Gelegenheit die Begierde zu herrſchen, die den Menſchen ſo natürlich iſt, zu befriedigen, daß man es als eine Art von Wunder anſehen müßte, wenn er ſeinen Einfluß nicht gemißbraucht hätte. Es war daher natürlich, daß die Häupter unter dieſem Orden die genaueſte Einheit unter den chriſtlichen Gemeinen wünſchen mußten. Um die zu erhalten, mußten ſich die neuhinzukommenden bey den ältern oder mächtigern über die Lehrrichtigkeit Raths erholen, und dadurch gewiſſermaaßen ihre Abhängigkeit von dieſen erkennen. Bis hieher war bey dieſer Uebereinſtimmung in der Lehre noch immer nur von freywilliger Verbrüderung zu wechſelſeitigem Beyſtande die Rede. Das Schickſal des Menſchen in der künftigen Welt war noch nicht, wenigſtens nicht laut und allgemein, dem Ausſpruche der Kirche und ſeinem guten und ſchlechten Vernehmen mit derſelben unterworfen. Doch begann man ſchon allgemach in Afrika hie und da eine Sprache zu führen, die der äuſſerlichen Kirchengemeinſchaft eine Kraft beylegte, wovon die ganze Bibel nichts weiß. „Das

„Urtheil der Kirche iſt ein Vorurtheil des „künftigen großen Weltgerichts, ſagte ſchon Ter„tullian, (*) und das ward nach und nach ein all„gemeiner Grundſatz. Zu den Zeiten des Auguſti„nus finden wir bereits das ganze Lehrgebäude, das auf dieſen Grunde aufgeführt wurde, fertig. Man hatte nun alle Kennzeichen der unſichtbaren Kirche, d. i. der unſichtbaren Gemeinſchaft aller erleuchteten und tugendhaften Menſchen auf die ſichtbare Kirche, d. i. auf eine Geſellſchaft, die ſich zu gemeinſchaftlichen äuſſerlichen Handlungen zuſammen thut, übergetragen; und alle Kraft zum Wohlgefallen Gottes und zu künftiger Glückſeligkeit, die die Lehre Jeſu tugendhaften Geſinnungen beylegt, ward den Gebräuchen der Kirche, dem Kreuzen, Salben und Handauflegen der Prieſter zugeſchrieben. Nun war auf einmal aller Genuß der göttlichen Güte in den engen Bezirk der Kirche eingeſchloſſen, alles Verdienſt auf den bloßen blinden Gehorſam gegen die Kirche, d. i. die Prieſter, eingeſchränkt, und die Herrſchaft derſelben über ihre Vernunft und Gewiſſen feſtgeſtellt. Nun bekam der Namen eines Ketzers, der vorhin nur

(*) Judicium eccleſiæ magni futuri judicii præjudicium. *Tert. in Apol.*

nur eine Verschiedenheit der Meynungen, oder Absonderung von der Kirchengemeinschaft angedeutet hatte, (*) die verhaßte, schreckliche Kraft, einen Menschen, als einen Verworfenen, zu ewiger Verdammniß bestimmten, zu brandmarken.

So war man nun schon weit genug von dem gelinden Geiste des ursprünglichen Evangeliums abgekommen. Sie sehen, mein werther Freund! daß es augenscheinlich die unbändigen Leidenschaften der Menschen waren, die diesen gelinden, vertragenden, hoffenden Geist auslöschten. Nur noch unter dem weisern, aber nicht mächtigern Theile der Kirchenlehrer hatten sich sanftere Grundsätze über den Umfang der Güte Gottes erhalten. Sie brachten die Vorstellungsarten über die allgemeine Erleuchtung

(*) Irenäus treibt seine Entrüstung gegen den Tatian, der eine besondere Kirche stiftete, doch nicht weiter, als daß er ihn einen eingebildeten Menschen schimpft. Μετα δε τȣ εκεινȣ μαρτυριαν αποστας της εκκλησιας, οἰηματί διδασκαλȣ επαρθεις και τυφωθεις, ως διαφερων των λοιπων, ιδιον χαρακτηρα διδασκαλειȣ συνεστησατο. B. 1. K. 18. Ed. Massuet.

der Menschen aus den philosophischen Schulen mit, zu denen sie ehemals gehört hatten. — Sie betrachteten den menschlichen Geist, die menschliche Vernunft, als einen Strahl, als ein Licht, das aus dem Worte oder der göttlichen Vernunft kommt, die alle Menschen ohne Unterschied erleuchtet. (Joh. 1, 9.) Daher sagte Justin der Märtyrer: „Christus ist, wie wir bemerkt haben, die Ver„nunft, deren das ganze menschliche Geschlecht theil„haftig ist. Und diejenigen, welche nach der „Vernunft leben, sind Christen, — dergleichen „waren unter den Griechen Sokrates und Hera„klitus.“ (*) Das war Augustinus selbst nicht in Abrede, so bald er nicht mit Ketzern zu fechten hatte. Hier sind einige Stellen aus seinem Buche von der Stadt Gottes: „Auch werden die Juden, den„ke ich, selbst nicht behaupten, daß Niemand, außer „den Israeliten Gott angehört habe.“ — Daß es

„aber

(*) Justin. M. Apol. I. p. m. 38. Τον χριστον πρωτοτοκον του θεου λογον οντα, ου παν γενος ανθρωπων μετεσχε. και οι μετα λογου βιωσαντες χριστιανοι εισι. — Οιον ει αλλοι Σωκρατης και Ηρακλειτος.

„aber auch in andern Völkern Menſchen gegeben ha-
„be, die, ohne zu der irrdiſchen Geſellſchaft der
„Iſraeliten zu gehören, doch in dem himmliſchen
„Vaterlande ihre Mitbürger ſind, daß können die
„Juden ſelbſt nicht leugnen.“ — „Ich zweifele
„nicht, daß Gott hiemit dafür geſorgt habe, daß
„wir aus dieſem einen Beyſpiele (des Hiobs) ler-
„nen ſollten, daß es auch in andern Völkern Men-
„ſchen gegeben habe, die nach Gott gelebt, ihm ge-
„fallen, und zu dem himmliſchen Jeruſalem gehört
„haben.“ Lud. Vives ſetzt in ſeinem vortreflichen Commentar über das Werk des Auguſtinus, wor-aus wir dieſe Stelle gezogen haben, die ſinnreiche Anmerkung hinzu: „Und es iſt zwiſchen Beyden,
„(den Gerechten unter den Juden und den Gerechten
„unter den Heiden) weiter kein Unterſchied, als der
„zwiſchen zwey Reiſenden iſt, die Beyde an den
„Ort ihrer Beſtimmung gelangen, indem ſich
„der Eine nach einer vorgeſchriebenen Reiſekarte rich-
„tet, der andere aber auf ſein Gedächtniß oder ſeine
„Urtheilskraft verläßt.“ (**)

(**) S. *August.* de Civ. Dei L. XVIII. c. 47

Aus dem platonischen oder stoischen Grundsatze, daß die göttliche Vernunft die menschliche Vernunft erleuchte, wenn sie ihren Strahlen den Zugang nicht verwehrt, folgerten die gelehrteren Kirchenväter, daß also alle Nationen ihre Gerechten gehabt haben; ja daß es Weise und Propheten unter ihnen gegeben, denen sich Gott geoffenbaret hat. Kein Kirchenvater hat diesen Gedanken weiter getrieben, als der philosophische Klemens von Alexandrien. „Gleichwie, sagt er, Gott die Juden seelig machen wollte, und ihnen deshalb Propheten gab, so erweckte „er die größten Männer den Heiden zu Propheten, „damit ein jeder der göttlichen Wohlthätigkeit, nach „seiner Fähigkeit, möchte theilhaftig werden. (*)

Aus

(*) *Clemens Alex.* Strom. L. VI. S. 636. Ed. sylburg. Die ersten griechischen Kirchenväter stellten der christlichen Jugend die großen Männer des heidnischen Alterthums als Muster der Tugend vor; z. B. Basilius M. in seiner vortreflichen Rede ad Juv. de util. ex libr. Gent. percipienda den Perikles, Sokrates, Euklides von Megara. An die Stelle dieser Männer setzte man in der Folge einen Simeon Stylites, Theodor Studita, H. Franciskus und andre Helden der Legende.

Aus der nämlichen Quelle brachten die Manichäer ihre Methode die Heiden zu bekehren in das Christenthum. (*) Sie nahmen mit so vielen rechtgläubigen Kirchenvätern an, daß die Heiden auch ihre Propheten gehabt haben, und daß, so wie man die Juden durch die Zeugnisse der jüdischen Propheten überzeugte, man die Heiden durch die Lehren der heidnischen Seher gewinnen müsse. In der That war dieses auch die allgemeine Ueberzeugungsmethode der erstern christlichen Lehrer. Man trieb diese Methode so weit, daß man, da wo die ächten Schriften fehlten, oder unbekannt, oder nicht deutlich genug waren, solche schmiedete, die mit aller möglichen Deutlichkeit diejenigen Lehren enthielten, von denen man die Gegner überzeugen wollte. Diesen Kunstgriffen setzten die heidnischen Priester und Philosophen an ihrer Seite ähnliche Kunstgriffe entgegen, indem sie Schriften unter den berühmtesten Namen erdichteten, welche bereits die Lehren enthielten, die man ihnen vermittelst des Christenthums erst mittheilen wollte. Auf die Art sind die unzähligen Schriften des Sanchuniathons, des Hydaspes, der Sybillen auf der einen Seite,

(*) Augustinus adv. faustum. L. XIII. c. I.

des Hermes Triomegistus, des Orpheus, des Pythagoras, des Timäus von Locris u. s. w. von der andern Seite in die Welt gekommen. (*)

Es würde überflüßig seyn, mehr Beweise zu häufen, um darzuthun, daß die christlichen Lehrer die angezeigte Methode gebraucht haben, da es ganze Bücher giebt, in denen sie von einem Ende zum andern herrscht. Zu diesen gehöret, außer so manchen Ermahnungen an die Heiden, insonderheit des Eusebius evangelische Vorbereitung. Man lese zu dem

(*) Wie man in der berühmten vierten Ecloge Virgils die ganze christliche Theologie fand, kann man weitläuftig lesen in Beausobre Hist. des Manich. T. I. S. 309. Dantes erdichtet in seiner Comedia, daß Statius durch die Stelle dieser Ecloge major ab integro u. s. w. sey zum Christenthum bekehrt worden. Er ist noch bescheiden genug hinzuzusetzen, daß Virgil selbst diese großen Geheimnisse in seinem Gedichte nicht gesehen habe. „So wie ein Mensch, „sagt er, der eine Laterne auf dem Rücken trägt, „zwar den erleuchtet, der hinter ihm geht, aber „ihr Licht selbst nicht nutzt."

dem Ende nur die Stellen, die Juſtin der Märtyrer (*) und Euſebius (**) aus den heidniſchen Dichtern für die Einheit Gottes, für ſeine Eigenſchaften, für die Schöpfung, die Vorſehung, u. ſ. w. anführen.

Ich kann bey dieſer Betrachtung eine Anmerkung nicht vorbeylaſſen, die ſich einem jeden, der mit einiger Aufmerkſamkeit der Geſchichte der chriſtlichen Lehren nachdenkt, aufdringen wird. Sie werden bisher bemerkt haben, mein theurer Freund! daß die gelehrteſten unter den Apologeten des Alterthums dem Chriſtenthum die Beſtimmung gaben: daß es den Menſchen wieder zum rechten Gebrauch ihrer Vernunft in der Erkenntniß Gottes verhelfen ſolle. Zu dem Ende wieſen ſie darauf hin, daß die weiſeſten Männer, die der menſchlichen Vernunft die meiſte Ehre machen, die weſentlichen Religionswahrheiten des Chriſtenthums erkannt haben. Sobald das Chriſtenthum in Geheimniſſe gehüllet wurde, die es verunſtalteten; ſuchte man einen Beweis ſeiner Noth-

(*) Juſt. M. Cohort. ad Gent. S. 14. 15.

(**) Euſebii Præp. evang. L. XIII. c. 13.

wendigkeit in der Nothwendigkeit dieſer geheimniß-vollen Lehren zur Seeligkeit. Man hat endlich das Chriſtenthum ſeiner urſprünglichen Reinigkeit wiederum näher gebracht, und es dadurch der Ruhe und der Tugend ſeiner Bekenner zuträglicher und ſelbſt ſeinen Feinden ehrwürdiger gemacht. Nach meiner Meynung, und ich hoffe nach der Meynung vieler andern Freunde der reinen Lehre Jeſu iſt ſie bey dieſer Vorſtellung noch immer die wohlthätigſte, gnädigſte Veranſtaltung Gottes, wenn man ihr die Beſtimmung giebt, die ihr die Apologeten des Alterthums gaben. Allein dieſer wohlthätige Nutzen hat verſchiedenen neuern Gottesgelehrten nicht Nutzen genug geſchienen; ſie haben die Nothwendigkeit des Chriſtenthums bloß auf die Unfähigkeit des menſchlichen Verſtandes, irgend eine Wahrheit der natürlichen Religion zu erkennen, ſicher bauen zu können geglaubt; und dieſer Wahn hat ſie dahin verleitet, zu leugnen, daß es eine natürliche Religion geben könne. Dieſe Meynung muß natürlicher Weiſe alle Bemühungen der Vernunft um die richtige Erkenntniß Gottes niederſchlagen, und wenn ſo der Verſtand des Menſchen ſein Geſchäft bey der Religion aufgiebt — wohin denken Sie wohl, daß das führen müſſe? Kann man etwas ſagen, das für die reine Religion verderblicher wäre, und gerader

rader zum Skepticismus und zur Schwärmerey führe? (*)

So wurd also noch lange die Sache des Christenthums außerhalb der Kirche geführt; man erkannte Gerechte außer ihrem Schooße. Innerhalb der Kirche gewann die ausschließende Meynung von der Seeligkeit ihrer Glieder immer mehr Land, so wie die Kirche selbst mehr Umfang, und ihre Regenten mehr Macht über die Gemüther der Gläubigen gewannen. Es würde überflüßig seyn, dieses, Jahrhundert für Jahrhundert, zu beweisen. Der Geist der Herrschsucht über Glauben und Gewissen verbreitete und verstärkte sich täglich mehr. Der erste Anschein zu einer Aenderung in dem System der theologischen Duldsamkeit blickte zuerst in der Ferne hervor, als die Einheit und Unträglichkeit der großen Monarchie der Kirche durch die Reformation des sechs-

(*) F. Socinus leugnet die Möglichkeit einer natürlichen Religion in prælect. theolog. c. 2. Allein die gelehrtern unter seinen Schülern verwerfen selbst diese Meynung, als: Joh. Crell, Ruarus u. a. m. S. Zeltner über Ruarus Briefe. S. 194.

sechszehnten Jahrhunderts einen so beträchtlichen Riß erhielt, und in der Theologie der herrschenden Kirche so vieles, und mit so vielem Recht verworfen wurde. Da hätte man erwarten sollen, daß auch in Ansehung des Umfangs der unsichtbaren Kirche mildere Grundsätze würden angenommen, und die Gränzen dieser unsichtbaren Kirche jenseits der Gränzen der sichtbaren Kirche ausgedehnt werden. Von einigen geschahe es, von andern wurde an diesen ganzen Artikel nicht gedacht: und da die folgende theologische Geschlechtsfolge in den Lehrstücken, die die Reformatoren nicht ausdrücklich verworfen hatten, zu dem Systeme der alten lateinischen Kirche wieder zurückkehrten: so ist es kein Wunder, daß man den alten Begriff von der Kirche stehen ließ, und nur alle Kennzeichen derselben auf die neuerrichteten Kirchen übertrug. So ließ es Luther und Calvin stehen, daß man ohne den Glauben an die Dreyeinigkeit nicht seelig werden könne; (*) und

(*) Luthers Werke Th. 8. S. 505. b. Wittenberg. Ausgb. Doch ist es merkwürdig, daß Beyde das Wort Dreyeinigkeit verwerfen. Luther in seiner großen Postille: „das Wort Dreyeinigkeit klingt „wunderlich. Es ist besser, den allmächtigen Gott „zu nennen, als Dreyeinigkeit.“ Und Calvin in seiner

und man ſieht, was für die Seeligkeit derer daraus folgen müſſe, die von dieſer Lehre nicht haben unterrichtet oder überzeugt werden können.

Allein, die das ganze Joch der ſcholaſtiſchen Theologie abgeworfen hatten, und mehr Fleiß auf die Auslegung der h. Schrift verwandten, die urtheilten weit gelinder. Zu dieſer Klaſſe gehören Erasmus, (*) Zwinglin, (**) Melanchthon, Bucer, (***) und

ſeiner admonit. ad Polonos: „Ich kann das Gebet „nicht billigen: o du heilige Dreyeinigkeit! es „ſchmeckt nach der Barbarey. Das Wort Dreyeinigkeit iſt barbariſch, abgeſchmackt, profan, eine „menſchliche Erfindung, auf keinem Zeugniß „aus Gottes Wort gegründet, der päbſtiſche „Gott, unbekannt den Propheten und Apoſteln."

(*) In der Vorr. zu ſ. Ausgabe des Hilarius.

(**) Im Comment. de Relig.

(***) Um weitläuftige Citaten zu vermeiden, verweiſe ich auf Dallæi Apol. pro Syn. Alex. & Carent. wo von S. 814. an bis zu Ende die Stellen der proteſtantiſchen Gottesgelehrten, betreffend die allgemeine Gnade Gottes, geſammlet ſind.

und noch einige andere. „Wenn den Juden vor „der evangelischen Offenbarung ein roher und un„deutlicher Glaube göttlicher Dinge zur Seeligkeit „genug war, was verbietet, daß nicht ebenfalls dem „Heiden eine unvollkommnere Erkenntniß zur See„ligkeit gedeihen konnte, zumahl bey einem unschul„digen, und nicht bloß unschuldigen, sondern auch „heiligen Leben? Wie? wenn der Heide nun glaubt, „daß Gott allmächtig, allweise und allgütig ist, daß er „ein Belohner der Guten und ein Rächer der Bösen „seyn werde? Und diese Wahrheiten mögen ihm „so nahe liegen." So urtheilt Erasmus. Nicht anders Zwinglin: „Wir sehen hier, im Vorbeyge„hen, den Gebrauch, den der Apostel von den „Stellen der Profanschribenten macht. Er gebraucht „sie nicht als Beweise, sondern er zeigt, daß man „das, was der himmlische Geist durch sie ge„sagt hat, fleißig aufsuchen müsse." Und Bucer! „Schon vieles enthält die Philosophie, ja die Wahr„heiten, die zur Seeligkeit nöthig sind, enthält sie „Alle." So urtheilten fromme und gelehrte Männer, selbst Reformatoren, oder Zeitgenossen der Reformatoren.

Allein dieſer natürliche Glaube, (fides naturalis) wie man es in einigen theologiſchen Schulen nannte, fand aber unter denen, die ſich einer vorzüglichen Rechtgläubigkeit rühmten, ſehr vielen Widerſpruch. Da ſich Zwinglin, Bullinger, und einige andere Lehrer der ſchweizeriſchen Kirchen, dieſem natürlichen Glauben die Seeligkeit nicht abzuſprechen getrauten, ſo wurd dieſe milde Lehre für ein Unterſcheidungsſtück der reformirten Kirche angeſehen, und von der neuern Wittenbergiſchen Schule mit dem Ungeſtüm angegriffen, womit ſie alles, was ſie Kalviniſtiſch und Sakramentirer nennte, zu beſtreiten pflegte. (*) So wurd es dann ein Kennzeichen der Rechtgläubigkeit in einigen Schulen der lutheriſchen Kirche, ſich der Meynung des Zwinglin zu widerſetzen, und noch Johann Musäus trieb dieſe Streitigkeit als eine Haupt-

(*) Als von D. Hoe in dem kurzen, aber gründlichen und unwiderſprechlichen Beweis, was von genanten Calviniſtiſchen Lehrern und Sacramentirern für grauſame, gotteslästerliche Reden in ihren eigenen Büchern geleſen und gefunden werden. S. 124. 125 der dritten Ausg. 1614. 8. H. D. Semler hat ſchon dieſe Stelle angeführt in ſeinem Buche vom Canon. Th. 2. S. 453.

Hauptſtreitigkeit der beyden proteſtantiſchen Kirchen gegen den Nikolaus Wedel und Reckermann. (**)

Dieſer Lehrſatz, „daß alle, die nicht in dem Schooße der Kirche gelebt, von der Seeligkeit ausgeſchloſſen ſeyn," ſetzte nun entweder voraus, daß die prieſterliche Handlungen der Kirchenliturgie eine gewiſſe magiſche Kraft haben, die Gnade Gottes mitzutheilen, oder daß die heilſame Erkenntniß Gottes ſchlechterdings an den Buchſtaben der bibliſchen Bücher gebunden ſey. Es hat, leider! ſolche Gottesgelehrte gegeben, die beyde Meynungen, ſo ſehr ſie der chriſtlichen Lehre unwürdig ſind, behauptet haben; — und die ſie behaupten mußten, ſo bald ſie der Erkenntniß Gottes und ihrer gewiſſenhaften Ausübung

(**) Reckermann hatte geſagt: invocationem Dei etiam per philoſophiam excitari." „Man werde „auch durch die Philoſophie zur Anbetung Gottes „erweckt." in ſ. præcogn. Phil. L. I. c. 4. Gegen Zwinglius Meynung iſt ſonderlich in dem Buche Jo. Mufæi de uſu principiorum rationis & philoſophiæ in controverſiis theol. das Kap. 9. des B. 3 gerichtet.

übung ihre Kraft, den Menschen zu beseeligen, absprechen wollten.

Bemerken Sie aber, mein Freund! es ist keineswegs ein Grundartikel des protestantischen Christenthums, daß der Glaube, der uns beseeligen soll, wofern er nur dem Inhalte nach mit dem geschriebenen Worte Gottes in der Bibel übereinkömmt, aus irgend einem Buche der Bibel unmittelbar müsse geschöpft seyn. Es lassen sich berühmte und fromme Gottesgelehrte beyder protestantischen Kirchen genug anführen, die das bestätigen. Doch, — um uns nicht bey Anführung vieler Stellen aufzuhalten, — lassen Sie uns hören, wie ein frommer Gottesgelehrter, dessen Werk ein Mann, wie Locke, die beste praktische Logik nennt, die Kraft des ungeschriebenen Wortes mit Gründen beweiset. (*) Er sagt: „Demungeachtet halte ich diese Lehre nicht für einen Grundartikel, zwar nicht wegen der angeführten Gründe, „sondern wegen anderer. Denn wenn ein Mensch „die christliche Religion ganz und durchgängig annimmt,

(*) Es ist der vortrefliche Wilhelm Chillingworth in seinem Buche: The Religion of Protestants a safe way to salvation. S. 116. 117.

„nimmt, und darnach lebt: so kann ein solcher Mensch,
„sollte er auch nicht wissen oder glauben, daß die h.
„Schrift eine Regel des Glaubens, noch das Wort
„Gottes ist, nach meiner Meynung, seelig werden.
„Mein Grund ist, weil er alle Bedingungen des
„neuen Bundes erfüllet, welche darin bestehen, daß
„man den Inhalt des Evangeliums glaube, nicht,
„daß man glaube, daß er in diesem oder jenem Bu-
„che enthalten sey: so daß die Bücher der Schrift
„nicht sowohl die Gegenstände unseres Glaubens
„sind, als vielmehr die Werkzeuge, wodurch der-
„selbe unserm Verstande zugeführt wird; und nicht
„sowohl selbst zu dem wesentlichen Inhalte der christli-
„chen Lehre gehören, als vielmehr zu den Mitteln, wo-
„durch wir diesen Inhalt besser und bequemer erhal-
„ten. Irenäus erzählt uns von einigen barbari-
„schen Völkern, daß sie die Lehre Christi glau-
„ben, ohne zu glauben, daß die Schrift Got-
„tes Wort sey, denn sie hatten nie von derse-
„ben reden gehört, und der Glaube kömmt vom
„Hören. Indeß können doch diese barbarischen
„Völker seelig werden, ohne zu glauben, daß die
„Schrift Gottes Wort sey: und folglich ohne zu
„glauben, daß sie eine Regel, und eine vollkommne
„Regel des Glaubens sey. Auch zweifle ich nicht,

„daß

„daß, wenn ihnen die Bücher der Schrift von der „Kirche, die ſie aufgenommen hätte, wären vorge„legt worden, und dieſe barbariſchen Völker über „dieſe Bücher Zweifel gehegt, oder ſie gar verwor„fen hätten, ſie durch den bloßen Glauben und Aus„übung des Chriſtenthums hätten ſeelig werden kön„nen; indem Gott, unter Strafe der Verdamm„niß bloß fodert, daß wir die Wahrheiten glauben „ſollen, die in den Büchern enthalten ſind, nicht „aber, daß wir das göttliche Anſehen der Bücher glau„ben, worin dieſe Wahrheiten enthalten ſind. Nicht „als wenn es nicht jetzt ſehr befremdend und unver„nünftig ſeyn würde, wenn ein Menſch den Inhalt „dieſer Bücher, ohne ihr Anſehen, glaubte. Wenn „alſo ein Menſch jetzt bekennte, daß er dieſes Letzte„re nicht glaube, ſo würde ich ſehr Urſach haben zu „fürchten, daß er auch das Erſtere nicht glaubt. Al„lein es iſt nicht immer eine gleiche Nothwendigkeit „die Dinge zu glauben, die man zu glauben Grund „hat. Wir haben, glaube ich, gleich ſtarken Grund „zu glauben, daß es einen ſolchen Mann, wie Hein„rich 8. König von England gegeben habe, als „wir haben, zu glauben, daß Jeſus Chriſtus un„ter Pontius Pilatus gelitten hat: aber dieſes iſt „nothwendig zu glauben, und jenes nicht; ſo daß

„wenn ein Mensch an dem erstern zweifeln sollte:
„so würde das zwar sehr unvernünftig gethan seyn,
„es wäre doch aber keine Todsünde, noch überall ei-
„ne Sünde. Denn Gott hat nirgends bey Strafe
„der Verdammniß geboten, alles das zu glauben,
„was man zu glauben Grund hat. Wie also der
„Ausrichter eines Testaments, der alles nach dem
„Willen des Verstorbnen ausführt, das Gesetz voll-
„kommen erfüllt, ob er gleich nicht das Pergament
„für den geschriebenen Willen desselben hält, der es
„doch in der That ist: so glaube ich auch, daß wer
„alle Lehren, die das Christenthum ausmachen, glaubt,
„und darnach lebt, seelig wird, ob er gleich weder
„glaubt noch weiß, daß die Evangelien von den Ev-
„angelisten, noch die Briefe von den Aposteln ge-
„schrieben sind.“

Diese Grundsätze wurden zuerst von den Armi-
nianern ins Licht gesetzt. Denken Sie aber nicht,
mein Freund! daß so manche fromme und gelehrte
Männer von dieser Benennung so urtheilen muß-
ten, bloß um, wie ihre Gegner sagten, mit ihren
eigenen Meynungen durchzukommen. Die Erweite-
rung der unsichtbaren Kirche, und die Einschränkung
der Grundartikel auf das, was zu dem Christenthum

ur-

ursprünglich und wesentlich gehört, war ein Hauptstück ihrer freyern und edlern Theologie. Sie hatten in der Bibel selbst geforscht, und das Christenthum der lateinischen Kirche in dem allgemeinen, kurzen Glaubensbekenntniß vergebens gesucht. Dabey hatten sie die Rechte und Bedürfnisse des menschlichen Geistes fühlen, und aus den Schwierigkeiten der Untersuchung die Nothwendigkeit der Duldung des Irrthums herleiten gelernet, diese Nothwendigkeit, die selbst ein Augustinus fühlen mußte, wenn er sich einen Augenblick seiner Empfindung überließ. Er hat sie in folgenden merkwürdigen Worten ausgedruckt: „Die mögen gegen euch (die Manichäer) „wüten, die es nicht wissen, mit welcher Mühe „man die Wahrheit findet, und wie schwer es ist, „sich nicht zu irren. Die mögen gegen euch wüten, „die nicht wissen, wie kümmerlich das Auge des innern Menschen geheilt wird. Die mögen gegen „euch wüten, die es nicht erfahren haben, mit wie „viel Seufzen und Stöhnen man es dahin bringt, „daß man Gott nur einigermaaßen erkennt. Endlich mögen die gegen euch wüten, die nie, wie ihr, „geirrt haben.“ Arminius hatte diese christliche Denkungsart aus den Schriften des vortreflichen, und ach! so verfolgten Sebastian Kastellio gelernt.

Sie wiſſen, was dieſer fromme und gelehrte Verehrer Gottes, wegen ſeines milden evangeliſchen Gemüths zu leiden hatte, wie er ſich mußte einen Scheim (nebulo) nennen laſſen, weil ſein duldendes Herz zu den Hinrichtungen der Ketzer nicht Ja! ſagen konnte. Nun eben dieſer evangeliſche Geiſt breitete ſich über die Arminianiſche Schule aus, und war eine Frucht ihrer Gelehrſamkeit und ihrer erleuchteten Frömmigkeit. (*) Er gieng von ihnen nach England und Deutſchland über, und belebte die frommen und ſchriftweiſen Gottesgelehrten, die dort mit dem Namen der Latitudinarier, hier mit dem Namen der Synkretiſten gebrandmarkt wurden. Aber bemerken Sie wohl, zu dieſen Männern gehörten Georg Calixtus und ſeine Schüler, Witchcot, Cudworth, Wilkins der Lehrer Tillotſons, More und Worthingthon; und Burnet (**) be-

(*) Man findet in des Curcellæi Quaternio Differt. eine ſchöne Abhandlung de neceſſitate cognitionis Chriſti.

(**) *Burnet's* Hiſt. of his own time beym Jahre 1661. Anfangs zeigte der Namen Latitudinarier auf der Univerſität Cambridge einen Mann an, der ſich den Pres-

bemerkt, daß, ohne dieſe kleine Anzahl von Lehrern, die Anglikaniſche Kirche alle Achtung würde verlohren haben. In der That waren es Männer, die wegen ihrer Gelehrſamkeit und Frömmigkeit die Zierde ihres Vaterlandes, ja des menſchlichen Geſchlechtes waren. Wenn man dieſe der Gemeinſchaft der herrſchenden Kirche unwerth erklärt hätte, wer würde darunter am meiſten verlohren haben? Zwar ſchien ihre Gelindigkeit und die Ausdehnung, die ſie der Barmherzigkeit Gottes gaben, dem geſetzlichen Glaubensbekenntniß der Anglikaniſchen Kirche entgegen zu ſeyn. Der achtzehnte unter den 39 Arti-

Presbiterianern unterwarf, ungeachtet er von einem Biſchof ordinirt war. Das war gerade der Fall, worinnen ſich die obengenannten Männer befanden. Sie hatten ſich während der bürgerlichen Unruhen ſtill verhalten, und durch fleißiges Studiren gegen den engen Geiſt verwahren gelernt, deſſen unchriſtlichen Ungeſtüm ſie auch durch Erfahrung kannten, und wegen der tragiſchen Folgen ſeiner Unverträglichkeit verabſcheuten. Daher ward der Namen eines Latitudinariers in der Folge gleichbedeutend mit dem Namen eines Toleranten, der jetzt dem unerleuchteten und vorgegebenen Religionseifer ſo verhaßt iſt.

kein derſelben lautet alſo: „Es werden verdammt die „ſagen, daß ein jeder durch das Geſetz oder die „Sekte kann ſeelig werden, die er bekennt.“ Allein Burnet macht über dieſen Ausſpruch folgende Anmerkung: — „Hier werden verdammt alle, die „meynen, daß ein jeder durch das Geſetz oder die „Sekte könne ſeelig werden, die er bekennet: Wo „man einen großen Unterſchied bemerken muß, zwi„ſchen den Worten durch das Geſetz und in dem „Geſetze ſeelig werden; das Eine wird verdammt, „aber nicht das Andere. Durch ein Geſetz oder eine „Sekte ſeelig werden, heißt: ein ſolcher Menſch „wird ſeelig, kraft und vermittelſt des Geſetzes oder „der Sekte, wozu er ſich hält; indeß daß in dem „Geſetze oder Sekte nur ſagen will, daß Gott „auch ſeine Barmherzigkeit über Menſchen aus„dehnen kann, die ſich in falſchen Religions„partheyen befinden.“ Und ſo war dann die theologiſche Duldung auf ihre richtige Grundſätze gebracht.

Ich hoffe, dieſe kurze Ueberſicht der Schickſale der chriſtlichen Kirche wird den Einfluß augenſcheinlich

was

(*) *Burnet* Expoſ. of the XXXIX. Art. of the Church of England, S. 225.

machen, den immer die Meynung von der größten Ausdehnung und der genauſten Lehreinheit derſelben auf die theologiſche Duldung gehabt hat. So wie alle Geſellſchaften entſtehen, durch Vertrag, ſo entſtand auch die kirchliche Geſellſchaft durch Vertrag unter ihren Lehrern, über das, was man lehren wollte. Ein Vertrag kann nur über äußerliche Handlungen gemacht werden, und ſeine Wirkungen können nur Verpflichtungen zu äußerlichen Handlungen ſeyn; alſo auch die Einheit, wozu man ſich verband, konnte nur eine äußerliche, nämlich des Lehrens und des Bekenntniſſes, nicht des Glaubens und der Ueberzeugung ſeyn. Vortheile dieſer Einheit konnten folglich nicht weiter als äußerliche, — des Friedens, der Hülfe, der Kraft u. ſ. w. erwartet werden. Ohne Zweifel mag man auch Anfangs keine andere erwartet haben. Je mehr aber das Kirchenregiment ſich von der Demokratie zur Ariſtokratie, und von da zur Monarchie neigte, deſtomehr mußte in den Gemüthern der kirchlichen Regenten die Eroberungsſucht entſtehen. Um alſo deſto mehr neue Unterthanen zu bekommen, und deſto beſſer die Alten zu behalten: ſo erſtreckte man die Vortheile der Kircheneinigkeit bis in die künftige

Welt,

Welt, und machte das gewinnreiche Geſetz, daß man, ohne ein Glied der ſtreitenden Kirche geweſen zu ſeyn, kein Glied der triumphierenden werden könne.

2. Die Vermehrung der Glaubensartikel, woran die Seeligkeit gebunden wurde, war eine andere Abweichung von der Einfalt des Chriſtenthums, und ſchadete alſo natürlicherweiſe dem Glauben an die Allgemeinheit der Gnade Gottes. Man kann dem Aufſchwellen des kurzen Glaubensbekenntniſſes, das die Apoſtel foderten: Glaube an den Herrn Jeſum, ſo wirſt du und dein Haus ſeelig, (Ap. Geſch. 16.) bis zu den ungeheuren Bücherbänden, worin die Entſcheidungen der kirchlichen Geſetzgeber enthalten ſind, nicht ohne Erſtaunen zuſehen. Als der Cardinal Bagni, (*) päbſtlicher Nuncius in Frankreich die Concilienſammlung, die 1644 in Louvre in 37 Foliobänden gedruckt wurde, erblickte, rief er aus: „Ich begreife nicht, wie es noch in Frankreich Ketzer geben kann?“ Es iſt natürlicher, ſich zu verwundern, daß es noch einen Chriſten in der Welt

(*) *Bayle* Dict. H. & Crit. Art. *Bagni*. Rem. (B)

Welt geben könne, wenn man, um es zu seyn, alles das wissen und glauben muß, was in einem solchen Buche steht. Es ist sehr zu befürchten, daß der aufrichtige Apostel Johannes, nach einem solchen Maaßstabe, schwerlich als ein Christ möchte befunden seyn. Und wenn man die Gestalt des Reiches Gottes bey dieser Einfalt des Glaubens, den hingegebenen Eifer für die glorreiche Sache der verkannten, geschmäheten und verlassenen Wahrheit, die herzliche, durch keine Kränkungen erkaltende Bruderliebe, mitten unter einem herabgewürdigten Geschlecht von Menschen, bey denen alle ehrwürdigen Empfindungen unter dem Namen der Armuth des Geistes verlacht wurden — wenn man das alles mit der Gestalt des Christenthums vergleicht, als die Gesetzbücher der Kirche ganze Büchersäle erfüllten, ihre Diener aber größtentheils dem Gemälde ähnlich sahen, das uns die ersten Boten Jesu von den Großen ihres Zeitalters machen, — kann man da lange in Verlegenheit seyn, was man zu wählen habe?

Es ist leicht einzusehen, daß diese unübersehliche Anzahl Glaubenslehren, gesetzt daß wider ihre Wahrheit nichts einzuwenden wäre, doch unmög-

lich

lich einen begreiflichen, leichtzufassenden Einfluß auf Gesinnung und Gemüthsruhe haben könne, daß es also unnöthig sey, daß ein Christ über der Erlernung derselben seinen Verstand erstumpfen lasse. Um nun das Christenthum von dem blinden Glauben an menschliche Unfehlbarkeit, die dem Verstande Schmach und Verderben ist, zu reinigen, um es auf seinen Ursprung zurückzuführen, worin es ein vernünftiger Gottesdienst durch gute Gesinnung und tugendhaften Wandel war, um auf dieses gemeinschaftliche Ziel hin die Herzen seiner Bekenner zu vereinigen, und so seine Lehre zu einem Bande der Einigkeit, nicht zu Losungsworten bürgerlicher Kriege oder nachbarlicher Anfeindungen zu machen, was blieb dem denkenden Gottesverehrer übrig, als das Evangelium Jesu selbst zur Hand zu nehmen, und die peinlichen Gesetzbücher der geistlichen Monarchen dem Untergange zu weyhen, oder sie mit Verachtung und Bedauren als die traurigen Denkmale der menschlichen Erniedrigung ungebraucht stehen zu lassen?

Und das haben von je her mitten unter den Verderbnissen der Kirche einige unbemerkte stille Verehrer Gottes gethan, die das Christenthum für eine

Sache

Sache des Herzens hielten. Wenn man sich mitten in dem wilden Getümmel zügelloser Leidenschaften, in dem mißtönenden Geschwirr sich durchkreuzender Spitzfindigkeiten, wovon die Geschichte der Kirche voll ist, an einem aufrichtenden Anblicke erlaben will: so kann man das Auge nirgends als auf den heilseligen Süßigkeiten der mystischen Theologie ausruhen lassen. Die Theorie dieser Theologie, so kurz sie war, mag immer ihr fehlerhaftes gehabt haben, ihr praktischer Theil aber hatte den Vorzug, die allgemeine Liebe und den Fleiß in der Gottseligkeit zu befördern. Die Idee von einem allgemeinen Lichte, das aus Gott ist, und in jeder menschlichen Brust lodert, jedes innere Auge erleuchtet, und durch Entwöhnung vom Laster den innern Menschen zur Vereinigung mit dem Urlicht bringt, — sie ist eine Quelle vieler Duldsamkeit, vieler Seelenruhe, vieles Eifers in praktischer Gottseligkeit gewesen! Sie entsteht aus dem Gefühl, und hat daher die Mängel, die dem Gefühl eigen sind, wenn wir uns demselben allein und als entscheidendem Principium überlassen, seine Unzuverläßigkeit in Ansehung der Wahrheit, seine Mißlichkeit, seine Unvollständigkeit; aber auch seine Tugenden, — seine Wärme, seine Innigkeit! Was hindert uns, daß wir uns unsere Gefühle

fühle auflösen, berichtigen, uns Rechenschaft davon geben, und dann uns wieder ihrer Herzlichkeit überlassen? — Das wird, mein werther Freund! eine Unterhaltung für ein andermahl seyn. — Jetzt lassen Sie uns die Geschichte verfolgen. Die lehrt uns dann, daß der Despotismus der Kirche, ihr Schulgezänk, ihre spekulativen Theorien an den Freunden der Mystick allemahl die standhaftesten Widersacher gefunden haben. Ich will nicht in die ältesten Zeiten zurückgehen: denn ihr System ist kurz und sich überall ähnlich: alle Verschiedenheiten, die sich unter ihnen finden, sind in den Stufen ihrer Uebungen. Gnostiker, Manichäer, Waldenser, Henrichianer, Hesychiasten, Bogomilen, Theosophen, Quietisten, Labbadisten, alle einerley Glaubens unter verschiedenen Namen, und alle dringen auf die Vereinigung mit Gott durch innere Vollkommenheit des Herzens, und auf die Zulänglichkeit des natürlichen Glaubens, oder der Wahrheitskraft, die in den Lehren, nicht in den Worten der Schrift ist; alle erkennen, daß diese Wahrheitskraft in allen Gewissen gegenwärtig und wirksam sey, wenn sie nicht gehindert wird. Daher kann Dippel (*), sagen:

(*) S. Christ. Demokritus Anfang, Mittel und Ende der Ortho- und Heteroderie, in s. Werken S. 362.

ſagen: „der ſeeligmachende Glaube, durch welchen „wir Chriſtum ergreifen, und er in uns wohnet, be„ſtehet nicht in Meynungen, ſondern in dem ein„fältigen Gehorſam und Uebergabe aller Kräfte der „Seelen, welche dem Worte des Lebens ihren Beyfall giebt, und die Welt ſammt ihren Lüſten fahren „läßt. Und dieſen ſeeligmachenden Glauben, ſammt „Chriſto, können alle die, für welche Chriſtus ge„ſtorben iſt, haben, ob ſie ſchon von dem Verdien„ſte Chriſti, von der Imputation, und von den „ſeeligmachenden Meynungen des ſymboli Athanaſia„ni nichts wiſſen noch verſtehen.“ Dieſe Grundſätze herrſchen in den Schriften Wilh. Poſtells,(*) Franz Puccius,(**) Werdenhagens, (***) Joh. Wilh. Peterſens, (****) P. Poirets, (*****) u. ſ. w. alle ſtimmen zu dem Ausſpruch Poſtels: „die „Kir-

(*) Im Clavis abſconditorum.

(**) In ſ. B. de Chriſti Servatoris efficacitate.

(***) Im verus Chriſtianismus, Magd. 1618. In der Pſychol. vera Jac. Böhm. Teut. 1632. Ausſt.

(****) In ſ. Buche: der in allen ſich offenbarende und ſich ſelbſt rechtfertigende Gott. 1714.

(*****) In der Paix des bonnes Ames dans tous les parties du Chriſtian. 1687.

„Kirche Christi sey durch alle Gegenden und Religio„nen zerstreut.“ So daß selbst ihr strengster Beurtheiler, Joh. Wolfgang Jäger (*) der Mystik diese wohlthätige Bereitwilligkeit, alle guten Seelen durch die allgemeine Einwirkung des allerleuchtenden, allbelebenden Urlichts zu gleichem Genusse Gottes zuzulassen, nicht absprechen kann. „Drittens, sagt er, „gefällt es uns auch an der mystischen Theologie, „daß in keiner andern die Einigkeit der uneinigen „Religionen so sehr gehofft werden kann, als man „sie hoffen darf, so bald sie in einem oder dem andern „Stücke siegt. Denn die wahre mystische Theologie „dringt nicht auf die Spekulation, sondern auf die „Ausübung; das ist, auf Glauben, Hofnung, Liebe; „Tugenden, die keinen Streit und Zank lieben.“

Sie sehen, mein Freund! daß die Allgemeinheit der Gnade Gottes in allen Völkern und Partheyen der Glaube einer unsichtbaren Gemeine gewesen ist, die den edlen Geist des Christenthums hatte, zu einer Zeit, da er von der herrschenden Kirche gewichen war. Können Sie auf die Tugenden dieser ge-

(*) In dem Examen Theol. mystic. vet. & novæ, in der Vorr.

gelaſſenen, duldenden, liebenden Jünger Jeſu auf ihr Entäußern, Beharren, auf ihr Stillſeyn und Schweigen unter Verfolgung und Leiden, auf ihr Wandeln mit Gott und Vorgenießen der himmliſchen Wonne nicht ohne Rührung hinſehen: ſo wird es Ihnen nicht ſchwer fallen, das Chriſtenthum da in ſeinem ſchönſten Glanze zu erkennen, wo es mittheilend, geſellig, ſchonend und duldſam iſt.

III.

Die Betrachtungen über das Wesentliche im Christenthum haben mich in ein weites Feld geführt. Es hat sich nun ausgewiesen, wie nach unserm Urtheil über die Gränzen desselben immer unsere Urtheile über das Schicksal der Gerechten außer dem Schooße der Kirche sind gebildet worden. Von diesem Urtheil hängt wieder der weite oder enge Umfang unserer Menschenliebe ab. Hat es denn so wenig zu bedeuten, daß die Federkraft, womit die Zuneigung unsers Herzens sich über alle Menschen ausdehnt, durch die Vorurtheile unsers Verstandes zurückgedrückt wird? Oder ist es etwas werth, mit einem weiten Wunsche das ganze menschliche Geschlecht zu umfassen, und über allen Partheyeifer und Sektenstolz erhoben zu seyn?

Ich kann der Versuchung nicht widerstehen, m. werther Freund! dem Resultat unserer Betrachtungen auch in den wohlthätigen Folgen für die äußerliche Ruhe der Menschen nachzugehen. Diese Ruhe kann ohne wechselseitige Duldung und vernünftige

Frey-

Freyheit zu denken nicht erhalten werden. Sie sehen wohl voraus, daß ich hier meine eigene Sache führen, und, falls ich in unsern Untersuchungen auf Schlußsätze sollte gestoßen seyn, oder noch stoßen, von denen Andere anders denken möchten, daß ich mir zum Voraus eine verträgsame und freundliche Begegnung zubereiten will.

Sagen Sie nicht, daß ich mich hier in eine Materie einlasse, über die sich beynahe nichts mehr schreiben läßt, ohne in den Verdacht zu fallen, als wolle man schöne Empfindsamkeit zur Schau tragen, an deren süßen Reden man sich zum Ekel gelesen hat. Sie sollen mich trocken genug finden: denn ich werde mich bloß bey den Grundsätzen des Naturrechts aufhalten, und sehen, was sich aus diesen für oder wider die Duldung verschiedener Religionsmeynungen herleiten lasse. Daß eine solche wiederholte Durchsicht der Naturgesetze über diese Materie auch für unsere Zeiten sollte überflüßig seyn, das ist eine Sache, wovon ich mich nicht überreden kann. Die vernünftige Religionsduldung hat noch immer an dem praktischen Epikurismus und an dem unverständigen Religionseifer zwey unversöhnliche Feinde, die, so entfernt sie von ein-

ander scheinen, doch alsdann miteinander Hand in Hand gehen, wenn es darauf ankömmt, dem erleuchteten Verehrer Gottes den freyen Gebrauch seiner Vernunft zu verkümmern. Der Aberglauben und der Unglauben, die Verachtung aller Grundsätze, und der blinde Eifer für nicht verstandene Grundsätze, und die unterdrückende Herrschsucht in Beyden kommen, die eine wie die andere, an dem Ziele zusammen, in ihren Brüdern das Bedürfniß zu denken, und ihrer Einsichten zu genießen, kurz die Rechte des Verstandes und des Gewissens zu verkennen und mit Füssen zu treten. Von dem Aberglauben haben sie das in der christlichen Kirchengeschichte, dieser langen Iliade von frevelnder Unterdrückung und duldender Frömmigkeit gelesen. Aber von dem Epikurismus der Weltlinge! — Ich könnte Sie wieder in die Jahrbücher der Kirche verweisen, wo sie gewiß sehen werden, daß es — nicht Eifrer für Gott — sondern praktische Bekenner der machiavellischen Moral waren, welche verfolgten und würgten. Wenn es Ihnen noch nicht begegnet ist, aus dem Munde eines solchen Staatsklugen die Frage: Was ist Wahrheit? oder das Bekenntniß, daß die Wahrheit dem Eigennutze nachstehen müsse, gehört zu haben: so lesen Sie die Lehren, die Mecenas, ein

höf-

höfischer Staatskluger, dem August über die Religionspolitik giebt. (*) Gerade solche Lehren, worüber der Aberglauben mit dem Epikurismus einig ist: keine Neuerungen!

So spricht die kleine Politik eigennütziger Herrscher der Kirche und des Staats. Was sagt aber die wahre, oder, wie sie Bako nennt, die höhere Staatsklugheit? Wenn diese, nach der Beschreibung des englischen Weltweisen, sich allezeit den besten Zweck vorsetzt, und ihn durch Mittel, die mit den Gesetzen des Rechts, der Gottesfurcht und der Billigkeit übereinstimmen, zu erreichen sucht: was kann sie sich in Ansehung der Religionsfreyheit für Gesetze vorschreiben? Diese Gesetze werden müssen aus den Zwecken einer Kirche und einer bürgerlichen Gesellschaft hergeleitet werden.

1. Ich weiß nicht, welche Zwecke man als die wahren Zwecke einer kirchlichen Gesellschaft annehmen muß, wenn man den Gebrauch der Zwangsmittel gegen die Glieder derselben entschuldigen will. Die Glieder einer jeglichen Gesellschaft, und also

(*) Beym Dio Cassius. B. 52.

auch einer Religionsgesellschaft können sich in keiner andern Absicht zusammenthun, als gemeinschaftlich gewisse Pflichten besser zu erfüllen, und gewisse Rechte besser auszuüben, als sie von dem einzelnen Menschen können erfüllt und ausgeübt werden. Bey einer Religionsgesellschaft kann also der Endzweck nichts anders seyn, als gemeinschaftlich besser Gott zu erkennen, und gottesfürchtige und tugendhafte Empfindungen zu erwecken und zu unterhalten. Es muß dieses Zusammentreten vermittelst eines Vertrages geschehen, wenn eine sichtbare Kirche entstehen soll; denn sonst machen schon alle fromme und tugendhafte Menschen, durch die Uebereinstimmung ihres Bestrebens nach Gottesfurcht und Tugend eine Gemeinschaft aus, die man die unsichtbare nennen kann. Es ist augenscheinlich, daß man den Gliedern der sichtbaren Kirche keinen andern Zweck, als die bessere Erreichung der Absichten der unsichtbaren Kirche durch eine äusserliche Gesellschaft beylegen kann.

Sollten diese Absichten, nämlich die bessere Erkenntniß und Verehrung Gottes wohl bequemer erreicht werden, wenn man statt der Belehrung des Verstandes sich des Schreckens der Strafen und

des

des Ansehns bediente? Die christliche Religion kann, wenn sie den Grundsätzen ihres Stifters treu bleiben will, dieser Meynung nicht seyn; und diesen Grundsätzen ist man auch, wiewohl eben nicht gar lange, in der christlichen Kirche gefolgt.

Es finden sich bey der Errichtung der ersten Gemeinen einige Umstände, die dem Ansehen gar bald die Bahn öfneten. Diese Umstände waren folgende. Erstlich hatte die Seltenheit der Abschriften biblischer Bücher die schädliche Folge, daß man sich in Ansehung ihres Inhalts größtentheils auf die Lehrer, die sie aufbewahrten, verlassen mußte. Und dann bediente man sich bey dem Religionsunterrichte in der Kirche gar frühzeitig der Ueberlieferungsmethode, d. i. man schränkte sich nicht darauf ein, die Lehren, die man vortrug, in der Schrift oder der Vernunft zu zeigen, sondern man berief sich auf die Aussage irgend eines verehrten Lehrers; mit dieser Aussage mochte es übrigens beschaffen seyn, wie es wollte. Allgemach wurden die Glieder der Kirche des Gebrauchs ihrer Vernunft entwöhnt; und so wie sie, ihrem Scheine zu folgen, vernachläßigten, so erlosch diese Fackel. Es wurd den Vorstehern solcher Unmündigen leicht, in dieser Finsterniß sie an dem

Zügel des menſchlichen Anſehens zu leiten. Man findet daher ſchon frühzeitig ſehr unchriſtliche Erhebungen des Anſehens der Kirche gegen die Ausſprüche der geſunden Vernunft. Was dünkt Sie von folgender Stelle des Auguſtinus? (*) „Denn du „weißt, mein Honoratus! daß ich aus keiner andern „Urſach unter dergleichen Leute (die Manichäer) gerathen bin, als weil ſie ſagten, daß ſie, ohne „ſchrecklichen Anſehen, auf einem beſondern und „ganz einfachen Wege, die, welche ſie hörten, zu „Gott führen, und von allem Irrthume befreyen „wollten. Denn was zwang mich, beynahe neun „Jahr

(*) *Auguſt.* de utilitate credendi, cap. 1. Noſti enim Honorate! nos non aliam ob cauſſam in tales homines incidiſſe, niſi quod ſe dicebant *terribili authoritate* ſeparata, mira & *ſimplici* ratione, eos qui ſe audire vellent, introducturos ad Deum & errore omni liberaturos. Quid enim me aliud cogebat, annos fere novem, ſpreta religione, quæ mihi puerulo a parentibus inſita erat, homines iſtos ſequi & diligenter audire, niſi quod nos ſuperſtitione terreri & *fidem nobis ante rationem* imperari dicerent: ſe autem nullum premere ad fidem, niſi prius diſcuſſa & enodata veritate?

„Jahr, die Religion, die mir in meiner Kindheit „von meinen Eltern war eingeflößt worden, zu ver„achten, und mich zu diesen Leuten zu halten, und „sie fleißig zu hören, als daß sie sagten, man schrek„ke uns mit der Gewalt des Aberglaubens, und „geböte uns Glauben, ohne vernünftige Ueber„zeugung, sie aber nöthigten niemand zu glauben, „bevor er die Wahrheit untersucht und erörtert „hätte."

Nun war also schon der erste Schritt zur Verderbniß der Kirche geschehen, da man den Gebrauch der Vernunft von ihren Uebungen ausgeschlossen hatte. Denn ich gestehe, daß ich es gar nicht absehen kann, wie man zur wahren Erkenntniß Gottes ohne Gebrauch der Vernunft gelangen, oder alle Seligkeiten der Religion genießen könne, wenn man der Religion die Kraft raubt, unsere vernünftige Natur zu veredeln. Ich weiß auch nicht, wie ein erleuchteter Verehrer Gottes der Religion diese heilsame Kraft absprechen könne, wenn er es gefühlt hat, daß sie wirklich aus Erleuchtung und Liebe entspringe, und Erleuchtung und Liebe in der Seele zurücklasse? Und ist nicht die Vernunft das Auge der Seele, das um Gott zu erkennen, muß erleuchtet werden, und

das durch Uebung seiner Erkenntniß zu immer höherer Fassung geschickt wird? Das, was die vernünftige Natur des Menschen veredelt, ist gerade die Erkenntniß Gottes, nur nicht diejenige, die bey erlernten Worten stehen bleibt, sondern die, welche in dem Sichtbaren das Unsichtbare anschaut, sich selbst und die Schöpfung, wie sie da liegt, erforscht, und durch die Bewunderung der abgeleiteten Schönheiten des Erschaffenen zu dem Urlicht und dem Quell aller Vortreflichkeiten hinaufsteigt. (*)

So steht es mit dem Gebrauch der Vernunft in dem Theile der Religion, der die eigentlichen Glaubenslehren begreift, das ist, die Wahrheiten, woraus wir alle vergnügende Hofnungen herleiten leiten müssen; wir können ihr nicht entsagen. Wie aber

(*) Von der Veredlung der Seele durch die natürliche Erkenntniß Gottes und den Gebrauch der Vernunft findet man ein schönes Kapitel beym *Malebranche* (Rech. de la Ver. L. 4. Ch. 6.) den ich desto lieber anführe, weil er, in Ansehung des Glaubens seiner Kirche, ein sehr unverdächtiger Philosoph ist.

aber? können wir die Vernunft bey dem eigentlichen moraliſchen Theile der Religion entbehren? — Können wir, ohne Gebrauch der Vernunft, in dem großen Geſetzbuche Gottes leſen, unſere Rechte und Pflichten, die darin aufgezeichnet ſind, verſtehen, und die Geſetze deſſelben jedesmahl richtig anwenden? Plutarch (*) ſagt vortreflich: „der Vernunft ge„horchen und Gott gehorchen, iſt einerley.“ Denn hat Gott nicht ſeinen Willen in der Natur und Einrichtung der Dinge aufgeſchrieben? Um ihn alſo da zu leſen, muß ich nicht die Einrichtungen Gottes kennen, und kann ich dieſes anders, als durch die Vernunft? Wenn die wahre Kraft der Seele, wenn ihre Tugend in der Ordnung und Verhältnißmäßigkeit ihrer Neigungen, ihres Begehrens und Verabſcheuens beſteht, wer ſoll einer jeglichen Maaß und Ziel vorſchreiben, mein Begehren und Verabſcheuen nach dem Werthe der Gegenſtände lenken, wer die Wage halten, worin Liebe und Haß, Achtung und Verachtung abgewogen wird? Dieſe Unentbehrlichkeit der Vernunft zur Tugend hat Ariſtoteles in einem ſchönen Gleichniß recht handgreiflich gemacht: „Gleich-

(*) *Plut.* de aud. offic.

„Gleichwie, sagt er, die Mitte des Zirkels, näm„lich den Mittelpunkt, nicht ein jeder finden kann, „sondern nur wer die Geometrie versteht: eben so „kann auch in Neigungen und Handlungen nicht ein „jeder treffen was gut und recht ist, sondern nur, „wer seine Vernunft darauf geübt hat. Es ist leicht „zu zürnen, Geld auszugeben u. s. w. Aber wie „man das muß? wenn? gegen wen? wieviel? und „warum? was dabey die Mittelstraße ist? wie es „gut, löblich und recht geschieht? das ist nicht „leicht, das kann nicht ein jeder, der es „will." (*)

Zwar alle diese Mühe glaubten diejenigen ihren Zuhörern zu sparen, denen es darum zu thun war, den Gebrauch der Vernunft aus der Kirche zu verbannen. Die Glieder derselben sollten alle die Vorschrif-

(*) *Arist.* Eth. ad Nic. L. II. c. 9. ὅτι κυκλῳ τὸ μέσον, σύρειν οὐ παντὸς, ἀλλὰ τῳ εἰδότος· οὕτω δὲ, καὶ τὸ μὲν ὀργισθῆναι παντὸς καὶ ῥᾴδιον, καὶ τὸ δὲ ᾧ, καὶ ὅτε, καὶ ὅτι, καὶ ἃ ἕνεκα, καὶ ὡς, οὐκ ἔτι παντὸς, οὐδ' ῥᾴδιον.

ſchriften ſchon durch den Weg des Anſehens feſtgeſetzt und aufgezeichnet finden, die ihnen zu Regeln ihres Lebens dienen ſollten. Was dieſe Veranſtaltungen für einen Erfolg gehabt haben, lehren die Jahrbücher der Geſchichte. Noch jetzt hat man nicht allgemein die Gewiſſen wiederum zu der Stimme der Vernunft gewöhnen können, nachdem ſie einmahl ſo ſehr verkehrt worden; noch jetzt hat man die Eindrücke nicht ganz auslöſchen können, die Unwiſſenheit oder Betrug, mit den Waffen des Anſehens in der Hand, auf die moraliſche Urtheilskraft der Menge gemacht haben. Und wie ſahe es mit den Urtheilen über Tugend und Laſter aus, als die Binde noch feſter über dem innern Auge lag, und die Waffen des Anſehens noch verehrter und fürchterlicher waren?

Allein dieſes ganze eitele Vorgeben, mit der richtigen Belehrung des Gewiſſens durch bloße Vorſchriften, ohne Gebrauch der Vernunft, fertig zu werden, fällt durch die angeführte Anmerkung des griechiſchen Weltweiſen zu Boden. Alle moraliſche Regeln, die mit Worten ausgedruckt werden, können nichts anders als allgemeine praktiſche Sätze ſeyn. Wenn ſie nicht mit ihren Gründen erkannt werden:

ſo iſt es unmöglich, dem Gewiſſen die Einſchränkungen vorzuhalten, die ſie durch die jedesmahligen Umſtände bekommen müſſen. Werden ſie nun ohne dieſe Beurtheilung angenommen und gebraucht: ſo iſt es ein bloßer Zufall, wenn ſie recht verſtanden und angewandt werden. Der blinde Glauben moraliſcher Sätze kann alſo ſchon, geſetzt daß dieſe Sätze ſonſt richtig wären, dadurch unendlich verderblich werden, daß er in der Beſtimmung der Naturgeſetze und in ihrer Anwendung ein unzuverläßiger Führer iſt.

Dieſe Betrachtungen über den Schaden, den die Vernachläſſigung der Vernunft in der Sittenlehre verurſacht, würden mich zu weit führen, wenn ich ſie verfolgen wollte. Zu meinem gegenwärtigen Zwecke habe ich vielleicht ſchon zu viel davon geſagt; denn ich wollte bloß zeigen, daß es nicht gleichgültig ſeye, den Unterricht durch Vernunftüberzeugung, gegen den Unterricht durch Anſehen zu vertauſchen.

Inzwiſchen da dieſer Weg des Anſehens einmahl betreten war: ſo wurd er mit dem Fortgang der Zeit, da man ihn ſo bequem fand, immer mehr erweitert. Als Oroſius auf der Kirchenverſammlung

zu

zu Jeruſalem den h. Auguſtinus gegen den Pelagius anführte; antwortete Pelagius: Was iſt mir Auguſtinus? Dieſe edle Stimme erregte den lauten Unwillen aller Väter. Sie ſchrieen, es ſey eine Gotteslästerung, auf einen Biſchof nicht zu hören, deſſen ſich Gott zur Erhaltung der Einigkeit in Afrika bedient habe. (*) Und bald verſtummte die Stimme der Freyheit ganz. Die ſchwere Hand der Gewalt drückte immer ſtärker auf die Gewiſſen und den Verſtand der Menſchen; d. i. die Glaubensvorſchriften wurden immer weitläuftiger, geheimnißvoller und abgeſchmackter, und ſie wurden immer mit mehr Hartſinn durchgeſetzt. Alle Bildung des Menſchen kam in die Hände von Lehrern, die unwiſſend waren, oder verſchmitzterweiſe Abſichten durchſehen wollten, und erhielten von ihnen, von ihren Vorurtheilen und Leidenſchaften ihre Farbe und Geſtalt. Es wurde wenig nach Vernunftgründen geurtheilt, das Anſehen eines angeſehnen Lehrers oder einer Kirchenverſammlung entſchied eine Glaubenslehre oder eine Lebensvorſchrift. Und dieſe Lehrer! und dieſe Kirchenverſammlungen!

(*) Garner. Not. in Marium Merc. Diſſ. 2. de ſynod. S. 161.

Wir wollen den Fall aufs Beſte ſetzen, wir wollen die mörderiſchen Gefechte einiger ältern Kirchenverſammlungen, wir wollen die römiſche Staatsklugheit, die zu Trident den Vorſitz hatte, wir wollen die Partheylichkeit, die zu Dordrecht durch ihren Präſidenten die Entſcheidungen machte — das alles wollen wir vergeſſen. Aber Wahrheiten, die der Verſtand annehmen ſoll, durch die Mehrheit der Stimmen zu entſcheiden! Kaum würde man dem menſchlichen Wahnſinn dieſe Ausſchweifung zutrauen, wenn ſie nicht in den Denkmahlen der Kirchengeſchichte da läge. „Man pflegte, ſagt „Petrus Martyr, in den Kirchenverſammlungen „die Stimmen nicht zu wägen, ſondern zu zählen; „Daher kömmt es, daß der vernünftigere Theil, „welches der kleinere iſt, ſo oft überwunden wur„de.“ (*) „Die Menſchen würden zu glücklich ſeyn, „wenn ihr beſſerer Theil allemahl der zahlreichſte „wäre,“ ſagt P. Sarpi bey der nämlichen Gelegenheit. (**) Das iſt ſchon ein Uebel bey Unterhandlun-

(*) *P. Martyr* in I. Libr. Reg. Cap. XII. p. 97.

(**) Non tam bene cum humanis rebus agitur, ut pars melior major ſit. In einem Briefe an Lechaſſer.

handlungen, die nicht anders, als durch die Mehrheit der Stimmen können geendigt werden, wo es auf Verbindungen zur Ausführung eines gemeinschaftlichen Werks ankömmt. Wenn hier das Recht, die Maaßregeln zur Erreichung einer Absicht zu bestimmen, dem Beytrag zu derselben gemäß ist: so kann diese Bestimmung nicht anders als durch den Vertrag, sein Urtheil dem Urtheil der Mehreren aufzuopfern, erhalten werden. Man verpflichtet sich, der Meynung der Mehrheit nachzugeben, wenn sie auch die schlechteste seyn sollte. Daß dieses oft der Fall seyn müsse, das hat der jüngere Plinius scharfsinnig bemerkt; „Die Meynungen werden ge„zählt, sagt er, nicht erwogen: und anders kann es „auch in öffentlichen Volksversammlungen nicht er„folgen, wo nichts so ungleich ist, als die Gleich„heit selbst. Denn die Klugheit der Berathschla„genden ist ungleich, und doch ist ihr Recht „gleich." (*)

Und

(*) *Plinius* L. II. Ep. 12. Numerantur enim sententiæ, non ponderantur: nec aliud in publico concilio potest fieri, in quo nihil est tam inæquale, quam æqualitas ipsa. Nam cum sit impar prudentia, par omnium jus est.

Und gleichwohl, mein Freund! müſſen Sie den Umſtand nicht überſehen: bey einer bürgerlichen Berathſchlagung kömmt es darauf an, ob etwas geſchehen ſoll oder nicht. Ich werde überſtimmt, und gehe nach Hauſe, ohne überzeugt zu ſeyn, daß darum meine Meinung ſchlechter iſt; inzwiſchen folg ich der Meynung der Mehrheit, denn ich bin durch einen Vertrag gebunden. Was meynen Sie aber, wenn ich mich auch durch einen Vertrag binden wollte, das für gut, heilſam oder thunlich zu halten, für deſſen Güte ich, auch nachdem es durch die mehrſten Stimmen iſt für gut erklärt, nicht mehr innere Gründe bekommen habe? Wie? wenn ich mich durch einen Vertrag wollte verpflichten, zu glauben zwey mahl zwey ſey ſechs, ſo bald es durch die mehrſten Stimmen entſchieden würde? Das iſt gerade der Fall der Kirchenverſammlungen. Sie entſcheiden durch die Mehrheit der Stimmen nothwendige Wahrheiten, die eine innere Evidenz, innere Wahrheitsgründe haben, und verlangen, daß der Beyfall, nicht dieſen innern Wahrheitsgründen, ſondern der Mehrheit der Stimmen folgen ſoll. Die Uebel dieſer verkehrten Art, die Wahrheit zu finden und mitzutheilen, werden mit dem Fortgange der Zeit immer drückender und für das wahre wohl-

wohlthätige Christenthum immer giftiger. Als daher die christliche Religion die Religion der Monarchen des römischen Reichs wurde: so begann jeder Streit über die geringste theologische Spitzfindigkeit eine öffentliche Reichsangelegenheit zu werden. Jeder blödsinnige Einfall eines mächtigen Bischofs erschütterte den Staat bis in seine Grundpfeiler, und verdickte am Ende, durch die Entscheidung einer unwissenden und ränkevollen Kirchenversammlung den Nebel des Aberglaubens, unter dem die Lehre Jesu endlich gar nicht mehr kennbar war. Diese Abschilderung macht uns schon Ammian von dem Zustande der Kirche unter dem Constantius. „Er, (Con„stantius) sagt er, vermischte das allgemeine, ein„fältige Christenthum mit allvetterischem Aber„glauben. Hierey war es ihm mehr um ver„wickelte Untersuchungen, als um eine edle, „würdige Gestalt der Religion zu thun. Diese „wurden dann ins weite gespalten, und gebaren „unzählbare Spaltungen, die durch elende Wort„gefechte genährt wurden. Ganze Heere Bischö„fe zogen auf öffentlichen Frohnfuhren im Lande „herum zu den Synoden, wie sie es nennen, „um da den ganzen Gottesdienst nach ihren Ein-

„fällen zu modeln, und richteten dadurch das ganze „Fuhrweſen zu Grunde.“ (*)

Es iſt natürlich, daß, ſo wie dieſe willkührlichen Entſcheidungen allgemeiner wurden, endlich das Anſehen der Vernunft und der Schrift allgemach ganz mußte unterdrückt werden. Auch wurden dieſe endlich gar nicht mehr gehört, und ſo wie ihre Stimme ſchwieg: ſo breitete der allgemeine Skepticismus und der ungeheuerſte Aberglaube über die ganze Chriſtenheit ſeine ſchwarzen Schwingen aus. Selbſt gelehrte Streiter geſtanden die völlige Ungewisheit aller menſchlichen Erkenntniß in den nothwendigſten Lehrſtücken, die dem geſunden Verſtande ganz nahe liegen. „Wenn man das annehmen will, ſagte Eck „auf dem Reichstage zu Worms 1521, daß, wer den „Kir-

(*) Chriſtianam religionem abſolutam & ſimplicem anili ſuperſtitione confundens: in qua ſcrutanda perplexius, quam componenda gravius, excitavit diſſidia plurima; quæ progreſſa fuſius aluit concertatione verborum: ut catervis antiſtitum jumentis publicis ultro citroque diſcurrentibus per ſynodos, quas appellant, dum ritum omnem ad ſuum conantur trahere arbitrium, rei vehicularis ſuccideret nervos. *Amian. Marc.* L. 21. c. 16.

„Kirchenverſammlungen und der Kirche widerſpricht,
„aus Schriftſtellen muß überzeugt werden, ſo iſt nichts
„mehr gewiß und ausgemacht. (*) Ein recht ſon-
derbares Beyſpiel von der Knechtſchaft des Geiſtes,
die Synoden fodern, erzählt der fromme, edle Huß
in ſeinen Briefen. (**) Ein Doktor, den er nicht

 nennt,

(*) Si enim hoc recipiatur, ut eum, qui conciliis & eccleſiæ contradicit, oporteat ſcripturæ locis convincere, nihil unquam erit certum aut definitum. S. *Sleidan.* de ſtat. Rel. & Reip. ſub Car. V. S. 59.

(**) *Jean Huſſ* rapporte dans ſa Lettre XXXII. un plaiſant raiſonnement de quelque Docteur, qu'il ne nomme pas, & qui vouloit le perſuader de ſe ſoumettre aveuglement au Concile. *Quand même*, lui diſoit ce Docteur, *le Concile vous diroit que vous n'avés qu'un oeil, quoique vous en ayés deux, vous ſeriés obligé d'en convenir avec lui.* *Et moi*, repartit Jean Huſſ, *tant que Dieu me conſervera la raiſon, je ne dirois point une pareille choſe, quand tout l'Univers le voudroit, parceque je ne pourrois la dire ſans bleſſer ma conſcience.* S. *L'Enfant* Hiſt. du Conc. de Conſt. S. 233. Es iſt weiter nichts als lächerlich, daß auf der Synode zu Buda befohlen wurde, mehr Achtung für den Bann zu haben,

nennt, wollte ihn überreden, sich blindlings der Kirchenversammlung zu unterwerfen. „Wenn die Kirchenversammlung, sagte dieser Doktor, behauptete, daß du nur ein Auge hättest, ungeachtet du zwey hast: so würdest du verbunden seyn, ihr Recht zu geben. Und ich, antwortete Huß, würde, so lange mir Gott meine Vernunft erhält, das nicht sagen, und wenn es die ganze Welt wollte, weil ich es nicht sagen könnte, ohne mein Gewissen zu verletzen.“ Nach diesen Begriffen von der Gewalt der Mächtigen über die Wahrheit, muß man sich nun nicht wundern, wenn die sichere Dreistigkeit der geistlichen Gesetzgeber dem Glauben ihrer Sklaven das Unsinnigste auflegte, und wenn sich der Blödsinn einer solchen schwachen Heerde das Unsinnigste gefallen ließ. Was mußten nun diese geistlichen Gesetzgeber für Menschen seyn? Ich werde sie nicht

bey Strafe des Banns; aber die Macht der Herrscher oder der Blödsinn der Beherrschten muß sehr groß seyn, wenn man sich nicht scheut, im Ernst ein solches Gesetz zu machen. S. Semlers Versuch eines fruchtb. Auszug. der Kirchengeschichte. S. 590.

nicht ſtärker als mit den Worten Melanchthons beſchreiben können, deſſen gelinder Sinn ſich bey dem Anblick einer ſolchen Verſchwörung gegen Religion und Tugend, der Entrüſtung nicht erwehren kann. „Es ſind Gottesleugner, ſagt er, Menſchen, „die alle Religion für Mährchen halten, und ſich „recht darin gefallen, daß ſie Gott ins Angeſicht „Hohn ſprechen. Und dieſe Menſchen ſollen in den „Synoden Gericht ſitzen über die Herrlichkeit „Jeſu, deſſen Namen ſie zu den fabelhaften zähl„len.“ (*)

Sehen Sie hier einen langen blutigen Kampf der gewaltigen Leidenſchaften mit der wehrloſen Ver-

 nunft

(*) Cum ſint homines ἄθεοι, qui in univerſum arbitrentur religiones commenticias eſſe, ac ſibi ipſi mirum in modum hoc nomine placent, quod auſint ἀντιπέξειν πρὸς τὰς βροντάς. (Ich habe dieſe Unanſtändigkeit nicht verdeutſchen mögen.) ut ille apud Comicum inquit. Et tales ſententias dicturi ſunt in ſynodis de Chriſti gloria, cuius nomen eſſe fabuloſiſſim cogitant. Melanchthon in ſeinem ſchönen Buche de Eccleſia. Bl. F. v. Aufg. Witebergæ MDXXXIX. 8.

nunft des Menschen und seinem natürlichen Gewissen! Nachdem die christliche Kirche diese scheusliche Gestalt angenommen hatte, so mußten sich ihre Häupter nun Gehorsam zu verschaffen suchen. Das Reich Jesu, das nach der Absicht seines Stifters kein weltliches Reich seyn sollte, wurd von so unächten Christen, als diese kirchlichen Häupter waren, ganz in ein weltliches Reich umgebildet. Die Kirche machte ein peinliches Gesetzbuch, verordnete ein peinliches Verfahren, und wüthete gegen die Glieder Jesu mit Todesstrafen. Ihre Unterthanen wurden eine Heerde schwacher vernunftloser Schafe, die man zur Schlachtbank schleppte, wenn sie sich nicht wollten geduldig bis aufs Blut scheeren lassen. Ich will hier nicht die unübersehliche Liste der Schlachtopfer wiederholen, die an den Altären der Herrschsucht geblutet haben! o daß sie aus den Jahrbüchern der Menschheit könnten ausgetilget, daß ihr Andenken nicht möchte durch neuen Frevel an den Gewissen erneuert werden! Die ersten blutigen Gesetze wurden gegen die Priscillianisten gegeben, und hiemit waren die Blutgerüste für alle Rebellen in der herrschenden Kirche eröfnet. Es brauchte nur einige kleine sophistische Kunstgriffe, um jeden andern Irrthum in die nämliche Verdammniß zu verwickeln. Leo 1.

Bischof

Bischof von Rom fand Mittel, auf solche Art die Gesetze gegen die Priscillianisten auch auf die Manichäer auszudehnen. Er war einer der ersten Bischöfe, die die blutigen Maaßregeln gegen die Ketzer in seinen Schriften billigte. (*) „Auch, schreibt er an den „Turribius, die weltlichen Fürsten haben diesen „gotteslästerlichen Unsinn so sehr verabscheuet, daß „sie den Urheber derselben nebst den mehresten seiner „Schüler mit dem Schwerte der öffentlichen Gesetze „zu Boden warfen." Und diese blutdürstige Lehre fand bald unter den Hirten der Kirche fast allgemeinen Beyfall. Johannes Damascenus, (**) der erste große Dogmatiker, rief über die Manichäer aus: „Sollen wir solche Menschen nicht tödten? Sollen „wir sie nicht mit Feuer verbrennen?" Wie verschie-

(*) Quando etiam mundi principes ita hanc sacrilegam amentiam detestati sunt, ut auctorem eius cum plurisque discipulis legum publicarum ense prosternerent. *Leon.* Ep. XVI. ad *Turib.* Opp. Ed. Quesn. S. 449.

(**) Πολεμεῖται ὁ θεος; ἀποκοπτεται ὁ θεος; οἴμοι; οἴμοι; ουκ αποκτεινουμεν αυτους; ου πυρὶ καταναλωσομεν. Jo. Damasc. Diat. contra Manich. Opp. T. I. S. 455. Ev. le Quien.

„den war dieſe Ausrufung von dem wahrhaftig chriſt-
„lichen Gebet: „Verzeih, höchſter König! den Ver-
„folgern deiner Diener, und was deiner Güte eige-
„nes Geſchäft iſt, habe Geduld mit den Feinden
„deines Namens und deines Dienſtes. Es iſt
„kein Wunder, daß du verkannt wirſt: es iſt mehr
„zu verwundern, daß man dich kennt.“ So betete Arnobius für Heiden, und für Verfolger; wie würde er für Chriſten gebetet haben, und für Verfolgte?

Das, was Leo, und Johann Damascenus thun mußten, um ihr grauſames Urtheil vielleicht auch vor ihrem eigenen Gewiſſen einigermaaßen zu rechtfertigen, nämlich die Sitten der Irrenden verleumden und ihre Lehre verunſtalten, das wurd allgemach ein gewöhnlicher Kunſtgriff der herrſchenden Kirche. Inſonderheit häufte man alle verhaßte Verbrechen, um ſie den unverſöhnlichſten Feinden der Kirchentyranney, aus deren Aſche endlich die Freyheit der Proteſtanten hervorgegangen iſt, den Manichäern, den Waldenſern und Albigenſern anzudichten. (*) Man

(*) Man beſchuldigte ſie der Zauberey, daher die Zauberer oft auch Waldenſer genannt wurden; der un-

Man konnte also schon zu den Zeiten des h. Dominikus das Volk nicht mehr bereden, daß ein Mensch, der sich irrt, den Tod verdient habe. Da war dann das Mittel geschickt, den Haß gegen die Henker der Irrenden zu vermindern, daß man diesen Schlachtopfern ausser ihrem Irrthum die schändlichsten Verbrechen aufbürdete, nach der Anmerkung des Sallustius: „dieses und anderes mehr wurd für erdichtet gehalten, „um den Haß der Richter durch die Scheuslichkeit „des Verbrechens der Bestraften zu schwächen.“ Das hat ein Vorurtheil erzeugt, welches lange der menschlichen Gesellschaft ist verderblich gewesen, daß nämlich jeder Irrthum des Verstandes auch das Verderbniß des Herzens und der Sitten mit in sich schließe.

Aber

unnatürlichsten Fleischessünden, daher der Nahmen der Bulgaren, der auch den Manichäern beygelegt wurd, weil sie in die Bulgaren geflüchtet waren, (S. *Saudii* Nucl. H. E.) zu einem röbelhaften Schimpfworte in der französischen Sprache hat Gelegenheit gegeben. Zu Rabelais Zeiten wurden noch die Ketzer so genennt. S. Gargantua I. 2. fanfreluches antidotées.

Aber hören Sie das Zeugniß, das der vortrefliche de Thou diesen armen Verfolgten giebt. Es ist aus dem Munde des Wilhelm du Bellay Langey genommen, der Intendant von Provence war, und von Franz 1. den Befehl erhielt, sich nach den Sitten der verläumdeten Thalbewohner zu erkundigen. Er war nicht ihr Freund, aber sein Zeugniß lautete so: „Es sind Menschen, die vor „ungefehr 300 Jahren von ihren Herren einen rau„hen und unbebauten Strich Landes gegen einen „jährlichen Abtrag erhalten haben: daraus haben „sie mit unglaublicher Arbeit einen tragbaren Acker „und gute Viehweide gemacht; mit äusserster Ge„duld ertragen sie Mühseeligkeit und Mangel; sie „sind fern von aller Streitsucht, und thun den „Dürftigen wohl; die Abgaben an ihren Landesfür„sten und Grundherrn entrichten sie fleißig, und mit „der gewissenhaftesten Treue; Gott dienen sie mit „Gebet und Unschuld der Sitten ohn Unterlaß.“ (*) Das waren die Verläumdeten, die Verfolgten! Und die Verfolger am Hofe, im Purpur? — Lesen Sie die Denkmahle der Zeiten von dem Hofe

(*) *Thuanus* Hist. sui temp. L. VI. p. 120. b.

Hofe Franz 1. und der K. Katharina von Medicis! ich will dieſes Papier mit der Beſchreibung ihrer Sitten nicht beflecken.

So ſteht es mit den Maaßregeln der herrſchenden Kirche zur Erhaltung ihres Anſehens. Ob ich Ihnen, mein Freund! die angeführten Beyſpiele oder andere aus den Jahrbüchern der Menſchheit abgeſchrieben habe, das iſt zur Darſtellung der Hauptſache einerley; es herrſcht immer der nämliche Geiſt in dem unchriſtlichen Kirchendespotismus, die ausgelaſſenſte Sittenloſigkeit, die die Gewiſſen durch die Gewalt unterdrückt; verſchlagener Eigennutz, hartherziger Stolz in den Herrſchern, und Blödſinn oder Eigennutz in den Beherrſchten. Es iſt der natürliche Gang der Dinge, daß wer aus Blödſinn und niedrigem Eigennutz ſich zum Werkzeuge der Unterdrückung ſeiner Brüder mißbrauchen läßt, endlich ſelbſt das Opfer ſeiner ſtrafbaren Gefälligkeit wird. Noch jetzt ſeufzt das erniedrigte Spanien unter dem eiſernen Zepter der Inquiſition, noch trägt es die Banden, die es den unglücklichen Mauren hat ſchmieden helfen. Wehl uns! daß wir Gott an blutloſen Altären anbeten, lehrte Pythagoras. — Und man hat an den Altären des Gottes der Liebe

Men-

Menſchenblut fließen geſehen! — O! wohl uns! wenn wir uns ihnen nie mehr mit einem Funken von Sektenhaß in unſerm Buſen näheren!

Dazu ſollen uns die Grundſätze des Proteſtantismus führen. Unſere Vorfahren wurden Proteſtanten, ſo bald ſie ſich gegen das Anſehen der herrſchenden Kirche auflehnten, und ſich in den Beſitz ihrer angebohrnen und durch das Chriſtenthum empfohlnen Freyheit ſetzten. So verſtand es Luther ſelbſt, als er ſich erklärte: „die geiſtliche Tyranney „ſey nun geſchwächt, und das habe er ſich Anfangs „allein vorgeſetzt.“ (*) Dies mußte allerdings geſchehen, wenn zur eigenen Unterſuchung und zum eigenen Gebrauch der h. Schrift der Weg ſollte eben gemacht werden. Zu dem Ende wurden die Entſcheidungen der Kirchenväter und der Synoden ausdrücklich verworfen. Melanchthon lehrte: „Wenn „man die Kirchenväter anführt: ſo muß man unterſuchen, ob ihre Ausſprüche mit der Stimme der „Schrift harmoniren. Denn es iſt eine große Miß-

„hel-

(*) S. *Sleidan* de ſtat. Rel. & Reip. ſub Car. V, L. III. ad annum 1522. p. m. 71.

„heiligkeit unter ihnen.“ (*) Das Anſehen dieſer Kirchenväter wurd mit der Zeit immer mehr geſchwächt, da Daille, Barbeyrac, Bayle u. a. ihre Armſeeligkeiten und Widerſprüche auſdeckten, und es der Welt vor Augen legten, wie ungeſchickt zu Lehrern der Wahrheit, und wie unzuverläſſig als Zeugen des Chriſtenthums ſolche Männer ſeyen, die ſich gröſtentheils durch den Strom der Einbildungskraft in jedes Meer widerſprechender Deklamationen fortreiſſen ließen. (**)

Es wäre zu wünſchen, daß dieſer rechte Grundſatz des Proteſtantismus, ſich in Glaubensſachen keinem

(*) *Melanchthon* de Eccleſia. Bl. F. v.

(**) Durch die Streitigkeiten des du Perron, Nicole, Arnauld, du Pleſſis und Claude hat endlich der Augenſchein gelehrt, daß alle Partheyen ihre Meynungen aus den Kirchenvätern beweiſen können; daß alſo auch ſchon darum ihr Anſehen unbrauchbar iſt. Eine Wahrheit, die man ohne viele Mühe hätte lange einſehen können. Allein die Menſchen müſſen erſt lange ſchöpfen ehe ſie die Wahrheit im Grunde des Brunnens ſehen.

nem Ansehen zu unterwerfen, von den Bekennern desselben nie wäre aus den Augen gelassen worden. Er war mit gutem Glück gegen die Gewissenstyranney der Kirche gebraucht worden, von der die Reformatoren ausgiengen. Aber blieb die neue Kirche diesem Grundsatz in ihren eigenen Mauren getreu, verehrte sie die Rechte des eigenen Urtheils, zu deren Aufrechthaltung sie sich gegen die alte Kirche aufgelehnet hatte?

Wir müssen es gestehen, die wahren Grundsätze der Religionsduldung verstanden die Reformatoren nicht. Sie gründeten ihr Recht geduldet zu werden auf die Wahrheit ihrer Lehre. Das ganze System der Duldung der lateinischen Kirche blieb also in den protestantischen Kirchen feststehen; zwar mit einer kleinen Veränderung. Diese Veränderung bestand aber bloß darin, daß die Kirche zwar ihrer eigenen Gerichtsbarkeit in Ansehung körperlicher Strafen entsagte, sie machte es aber der weltlichen Obrigkeit zur Pflicht, diese Gerichtsbarkeit nach Anweisung der Kirche auszuüben. Es sind eben die Gründe, womit Tertullian (*) die Duldung der Christen

(*) In apologetico.

von den Heiden, Calvin die Duldung der Reformirten von einem katholischen Fürsten, und Jonas Schlichting (*) die Duldung der Socinianer von einer reformirten Obrigkeit verlangt. „Das haben die „Gottlosen ausgerichtet, daß die Wahrheit, wo „nicht durch Verbannung und Zerstreuung ganz zu „Grunde geht, doch wenigstens verkannt und be„graben verborgen liegt," (**) das ist die allgemeine Klage der Unterdrückten. Man sieht leicht, daß mit diesen Grundsätzen der Unterdrückte, so bald er der Mächtigere ist, auch leicht der Unterdrücker werden kann; eine Anmerkung, welche die Jahrbücher der Religion durchgehends bestätigen.

Das Recht einer Parthey oder eines einzelnen Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft mit seinen Religionsmeynungen geduldet zu werden, kann also nicht darauf gegründet werden, daß diese Meynungen wahr sind. Da ein jeder die Seinigen für die wah-

(*) In der Apologia pro veritate accusata ad illustrissimos Hollandiæ & Westfrisiæ ordines conscripta ab Equite Polono. 1654.

(**) Calvins Worte in der Zuschrift an Franz I. vor den Inst. Christ. rel.

wahren hält: so entsteht sogleich ein Streit, der nicht geendigt werden kann. „Die wahre Kirche, „bemerkt Bayle, die von der Obrigkeit die Ausrot„tung der falschen fodert, kann keine andere Spra„che reden, als die die falsche redet, wenn sie die „Ausrottung der wahren verlangt. Es wäre zu „wünschen, daß die Gemeinen, die sonst so sehr „von einander abgehen, nicht darin übereinkommen „möchten, daß sie in diesem Stücke einerley Stil „und Topik haben. Allein das Uebel ist unabhelf„lich. Die Menschen müßten, unter andern Ue„bungen, auch dazu gewöhnt seyn, unter dem Ge„schrey von hundert Prätendenten, die alle einerley „Gründe im Munde führen, das wahre Recht „hervorzusuchen.“ (*) Und, dieses wahre Recht beruhet auf einem andern Grunde. Wofern die Ruhe und die Freyheit zu denken unter den Menschen soll erhalten werden: so muß der Irrende das nämliche äußerliche Recht zu seinem Irrthum haben, die der Nichtirrende zu seiner Wahrheit hat. Bayle nennte dieses Recht das Recht des irrenden Gewissens und er hat es beynahe in allen seinen Schriften mit einer

(*) *Bayle* Dict. Hist. & Crit, Art. *Socin*, Rem. (I)

einer ſo feinen Dialektik verfochten, als man von ſo einem Manne erwarten konnte, aber nur immer nach ſeiner Art, das iſt, apologiſch. Er führte es alſo nicht auf ſeine eigenen tiefſten Gründe zurück; vermuthlich weil die Gegner, mit denen er zu kämpfen hatte, dieſer Gründe noch nicht gewohnt waren. Sie wurden zuerſt in den Arminianiſchen Streitigkeiten erörtert, als die Gottesgelehrten der herrſchenden Kirche der Obrigkeit das Recht verſchiedene Meynungen zu dulden, ſtreitig machten. Am gründlichſten verfocht dieſes Recht Grotius in einer eigenen Schrift.(*) Die ganze Materie erhielt aber in der Folge noch wichtige Aufklärungen. Pufendorf (**) und Locke (***) bearbeiteten ſie, aber noch nicht mit ganz glücklichem Erfolge. Darin trafen ſie den rechten Punkt, daß ſie die Pflichten der Obrigkeit in Anſehung der Religion aus dem Zwecke der bürgerli-

(*) Ordinum Hollandiæ ac Weſtfriſiæ pietas per H. *Grotium*, Lugd. Bat. 4. 1613.

(**) *Sam. L. B. de Pufendorf* de habitu religionis ad vitam civilem. Die hernach angeführte Stelle ſteht Kap. 5.

(***) Lockes Brief über die Religionsduldung, und in ſeinem Buche: on Government. Ch. VIII.

chen Gesellschaft herleiteten; aber diesen Zweck selbst gaben sie zu unvollständig an. Er war nämlich ihrer Meynung nach die Erhaltung des Eigenthums, und unter Eigenthum verstanden Beyde bloß das Leben, die Freyheit und die äußerlichen Güter. „Hieraus folgt, sagt Pufendorf, daß also „die bürgerliche Gesellschaft nicht um der Religion „willen errichtet ist; oder daß die Menschen nicht „in bürgerliche Gesellschaft zusammengetreten „sind, daß sie der Religion pflegen möchten. Nicht allein zu diesem Zwecke; denn sonst würde die Gesellschaft eine religiose und nicht eine bürgerliche seyn. Aber der Religion besser pflegen zu können, kann dieses nicht mit ein Bestandtheil des großen Hauptzwecks der bürgerlichen Gesellschaft seyn?

Es sey ferne, daß ich den beyden Weltweisen die Folgen zurechnen sollte, wozu ihr Grundsatz ist gemißbraucht worden; ich kann es aber nicht verschweigen, daß er der Vordersatz sowohl zu der politischen Intoleranz des Hobbes, als zu dem Staatsreligionssystem des Helvetius ist. Sie folgerten daraus ihre politische Toleranz, und Hobbes seine politische Intoleranz. Dieser Widerspruch scheint daher

her zu kommen. Wenn der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft ist, die Rechte ihrer Glieder zu schützen, und diese Rechte sich über weiter nichts, als über das Eigenthum erstrecken: so, schlossen Pufendorf und Locke, muß es also dem Staat nicht zustehen, über die Religionsmeynungen etwas zu verfügen; indeß daß Hobbes urtheilte, da der Mensch kein Recht zu der Religion mit in die bürgerliche Gesellschaft bringt, so kann der Staat ihm die geben, die er will. Nach diesen Grundsätzen pflegt nun oft die blödsinnige oder verrätherische Politik abergläubischer oder atheistischer Tyrannen, die die Rechte und Bedürfnisse des Menschen nicht kennt oder nicht achtet, ungescheut gegen die Gewissen zu freveln. Sie giebt ihren Unterthanen eine Religion, welche es seyn mag, und verbietet ihnen, darüber zu denken.

Allein haben Pufendorf und Locke den Zweck der bürgerlichen Gesellschaft vollständig angegeben, haben sie in den natürlichen Rechten, die der Staat schützen soll, keines übersehen? — In beyden Stükken haben sie der Sache nicht genug gethan. Sie verwechselten nämlich die bewegende Ursachen, (cauſſæ impulſivæ) die die Menschen zur Errichtung

einer solchen Gesellschaft bewogen haben, mit ihrem Zwecke. Der letztere muß auf alle Glückseeligkeit gehen, die durch die Gesellschaft möglich ist. Die ersteren wirken nur auf den Menschen durch die Umstände seiner Lage. In dieser kann er vielleicht alles das Gute noch nicht vorhersehen, wozu ihm die Veranstaltung, in die er sich einläßt, wird verhelfen können. Die Geschichte mag es bestätigen, daß Staaten zur Erhaltung der bloßen äußerlichen Sicherheit sind errichtet worden; allein was würde man von einem Staate sagen, der für weiter nichts, als für diese, sorgen zu müssen glaubte? Würde er seinen ganzen Zweck erfüllen?

Der Staat muß also alle natürlichen Rechte des Menschen schützen, und ihm zur Erfüllung seiner natürlichen Pflichten, die er in dem gesellschaftlichen Stande besser, als einzeln erfüllen kann, behülflich seyn. Auf dieser Pflicht ruhet das ganze religiöse Gesetzbuch des Staats. Lassen Sie uns, mein Freund! in diesem Gesetzbuche aufsuchen, was in Ansehung der Verschiedenheit der Religionsmeynungen dem Staate obliegt, und wozu er befugt ist.

1. Wenn

1. Wenn ihm obliegt, dem Bürger alle natürlichen Rechte zu sichern: so muß er ihn auch in seinem Rechte zur Religion schützen. Dieses ist ebenfalls ein angebohrnes natürliches Recht, dessen ruhigen Genuß die bürgerliche Gesellschaft sichern soll. Die natürlichen Rechte sind nicht mit der Unverletzbarkeit seiner körperlichen Glieder, wie Hobbes will, noch seines Eigenthums, nach Pufendorfs und Lockes Meynung, erschöpft. Ist er zur Beförderung seiner ganzen Glückseligkeit verbunden: so können die Bedürfnisse seiner Seele nicht übersehen werden.

Es ist daher so weit entfernt, daß der Mensch bey dem Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft diesem Recht des Urtheils in der Religion entsagen sollte, daß es vielmehr zu den Rechten gehört, die er durch die Kraft der Vereinigung vor aller Beeinträchtigung in Sicherheit bringen will. Der gesellschaftliche Vertrag kann an den Rechten und Pflichten nichts ändern, die durch das Wesen des Menschen unmittelbar bestimmt werden. Diese gehen vor demselben her, und ihr ungestörter Genuß ist dasjenige, warum der freye Mensch diesen Vertrag eingeht.

In Ansehung des Urtheils in Religionssachen ist also die vollkommenste äußerliche Gleichheit unter den Menschen, die durch den gesellschaftlichen Vertrag nicht aufgehoben wird. Denn hat der Mensch bereits als Mensch die Pflicht seine Seele durch die Erkenntniß Gottes zu veredeln: so muß er, als solcher, auch das vollkommne Recht haben, dabey seinem Urtheile zu folgen; es würde wider die natürliche Gleichheit seyn, wenn er ungestraft darin von einem Andern könnte gekränkt werden. Die ganze Aenderung, die der gesellschaftliche Vertrag in dem Gebrauch dieses Rechts macht, ist, daß die Beschützung desselben dadurch dem Staate übertragen wird.

Sie sehen hier, mein Freund! die Pflicht des Staates, einen jeden bey seiner Religion zu schützen! Es würde ungereimt seyn, diese Freyheit des Urtheils bloß auf die innere Handlung der Seele einzuschränken. Darf es noch untersucht werden, ob die Obrigkeit das erlauben müsse, wovon ihr nichts bekannt werden kann, und was sie nie wird hindern können? Wenn also die ganze Untersuchung über das Recht des eigenen Urtheils in der Religion soll einen Sinn haben: so muß sie die öffentliche Mittheilung dieses Urtheils betreffen. In

der

der That läßt ſich das Eine ohne das Andere nicht denken. So wenig es ſich denken läßt, daß überhaupt irgend eine menſchliche Erkenntnißart ohne gegenſeitige Mittheilung der Einſichten nur zu einem erträglichen Grade der Vollkommenheit gelangen könne; ſo wenig läßt ſich das von der Erkenntniß Gottes hoffen, zu der alle andern Kenntniſſe hinſtreben müſſen. Und, — was noch vorzüglich hieher gehört — kann die menſchliche Seele den Werth irgend einer Erkenntniß fühlen, ohne ſie mittheilen zu wollen, ohne zu glauben, daß ſie verbunden ſey, auch andere durch ihre Bekanntmachung zu beglükken? Sollte hier die Religion eine Ausnahme machen?, oder bringt ſie uns die Verbindlichkeit zur Beförderung der Ehre Gottes durch das Bekenntniß ihrer Ueberzeugung, den Ausdruck ihrer Empfindung, und die Mittheilung ihrer Lehre nicht ſelbſt ans Herz?

Das Recht des Privaturtheils iſt alſo ein angebohrnes und unveränderliches Recht. Es giebt dem Menſchen den rechtmäßigen Anſpruch auf den Schuz des Staates bey dem Gebrauche ſeines Urtheils. Dieſer Anſpruch gründet ſich nicht auf die Wahrheit ſeiner Urtheile, ſondern auf die Unſchädlichkeit

in Ansehung der Rechte anderer Menschen. Es ist wichtig, diesen Grund des Rechts nicht zu verfehlen. Wir haben die traurige Bemerkung machen müssen, daß man ihn lange in den christlichen Staaten verkannt, daß man lange dieses Recht nur für die Wahrheit in Anspruch genommen habe. Ich will hier nicht den siegreichen Einwurf gegen dieses Recht der Wahrheit wiederholen, den Bayle so weit getrieben hat, daß niemand, der nicht von allen streitenden Theilen für einen untrüglichen Richter gehalten werde, es so entscheiden könne, auf welcher Seite die Wahrheit sey, daß sich alle Theile dabey beruhigen müßten. Ich will nur aus der Geschichte selbst einige schädliche Folgen anführen, die diese Meynung immer gehabt hat, und natürlicher Weise haben muß. Wer das Recht, geduldet zu werden, bloß der Wahrheit einräumt, der muß es dem Irrthum absprechen, das heißt im Grunde nichts anders, als, er gestehet es bloß seiner eigenen Parthey zu. Er wird also alle die Strafen, die man sonst gegen die Ketzer gebraucht hat, für rechtmäßig halten, und sollte es auch die Todesstrafe seyn. Wenn man nicht so viele unbegreifliche Widersprüche des menschlichen Geistes aus der Erfahrung kennte: so würde man es beynahe nicht glauben dürfen, daß Menschen, die kaum der Verfol-

gung

gung der Stärkern entronnen waren, so bald sie die Stärksten waren, nach eben den Grundsätzen handelten, die sie in Andern verdammt hatten. Beza war so sehr überzeugt, es sey rechtmäßig, die Ketzer zu tödten, daß er diese schreckliche Meynung nicht allein in einem eigenen Buche vertheidigte, (*) sondern es auch für eine schwere Ketzerey hielt, davon abzugehen. „Es wäre bald, erzählt er, (**) eine „Trennung in der Kirche von Beaugency entstanden, durch einen gewissen Johann Bonneau, der „aus dem Orte gebürtig war, übrigens ein rechtschaffener, gelehrter Mann, der aber damahls die „Meynung hegte, daß es der Obrigkeit nicht erlaubt „sey, die Ketzer zu strafen; welcher Meynung sogleich drey Andere beytraten, Leute von etwas zu „lebhaftem Geiste. Um nun der Irrung abzuhelfen, „und die Leute zu überzeugen, daß die Bestrafung „der Ketzerey ein wesentlicher Artikel des christlichen „Glaubens sey: so versammlete sich das Consisto-

„rium

(*) De puniendis Hæreticis.

(**) Bezæ Histoire Eccles. des Eglises Reform. au Royaume de France. A Anvers. 1580. T. I. Liv. 2. p. 164.

„rium in der Vorſtadt St. Vincent," u. ſ. w. Man ermangelte nicht bey der Aufhebung des Edikts von Nantes ſolche Ausſprüche des Beza gegen die armen Proteſtanten anzuführen, und ich ſehe nicht ab, womit dieſer Gottesgelehrte ſeine leidenden Glaubensbrüder würde haben retten können.

Die Obrigkeiten, die die Rechte und Pflichten des Bürgers mit andern Augen anſahen, waren ſelbſt nicht der Meynung, daß ſie die Ketzer beſtrafen müſſen. Man findet in der Geſchichte der Reformation der Niederlande gleich bey ihrem Anfang ſehr heftige Streitigkeiten zwiſchen der Obrigkeit und den Lehrern der Kirche über dieſe Materie, und man muß zu ſeiner Verwunderung wahrnehmen, daß die Obrigkeit ſich das verhaßte Recht, den Irrthum zu beſtrafen, nicht will aufdringen laſſen. (*) Um alſo den Staat zu nöthigen, das Schwerdt gegen den Irrthum zu gebrauchen, ſo fieng man wieder an, ſeinen Einfluß auf die Sitten und das Leben als gefährlich vorzuſtellen. Wenn es nun der bürgerlichen Geſell-

ſchaft

(*) Gerhard Brandts Geſch. der Ref. in den Niederlanden. B. 12. Beym Jahre 1579.

ſchaft nicht gleichgültig ſeyn kann, wie die Sitten ihrer Glieder beſchaffen ſeyn mögen: ſo dürfe man ſich nicht wundern, wenn ſie darauf gedacht hätte, den giftigen Einfluß des Irrthums auf das Herz zu verhindern. Man hielt zu dieſer Abſicht die öffentlichen Lehrvorſchriften für das dienlichſte Mittel. Ich geſtehe Ihnen, mein Freund! daß ich gegen ein ſolches Mittel ſehr vieles einzuwenden finde. Sollte indeß ein Staat ſich deſſelben bedienen wollen: ſo müßte man ſehen, wie ein ſolches Glaubensbekenntniß beſchaffen ſeyn müßte, und wie weit ſein Nutzen reichen könnte.

Wenn nicht alle Glaubenslehren in die Sitten einen unmittelbaren oder erkennbaren Einfluß haben: ſo würden ſie auch ſchon in der Glaubensvorſchrift nicht alle einen Platz finden dürfen. Nach dieſem Grundſatze würden alſo alle Geheimniſſe und alle Thatſachen aus einer ſolchen Vorſchrift ausgeſchloſſen ſeyn. Von den Erſtern läßt es ſich nicht darthun, daß ſie eine nothwendige Verbindung mit der Sittenlehre haben, und die Letztern haben dieſe Verbindung erſt vermittelſt der Lehren, deren Erkenntniß durch Thatſachen mitgetheilt wird. Es iſt dem Staate genug, um ſeinen Endzweck zu

erreichen, wenn seine Bürger diesen Lehren selbst Beyfall geben; ohne daß er auf den Glauben an eine besondere Art der Mittheilung derselben bestehe.

Sollen nun die Glaubensbekenntnisse nach den Zwecken des Staats eingerichtet werden: so fällt es in die Augen, daß sie nicht sehr weitläuftig seyn dürfen. Wir mögen also von Grundsätzen ausgehen, von welchen wir wollen, von den Grundsätzen der Religion oder der Politik: so kommen wir immer auf die Wahrheit, daß das Glaubensbekenntniß des Christen und des Bürgers von geringem Umfang seyn müssen. Allein wie soll man es mit den übrigen Meynungen halten, über die nichts in einer zweckmäßigen Lehrvorschrift bestimmt ist? Die Religion und die wahre Staatsklugheit kommen darin überein, daß sie Beyde an der Vollkommenheit des Menschen arbeiten, und Beyde auf die seiner vernünftigen Natur gemäße Art daran arbeiten sollen. Was müssen sie demnach dem Irrthum entgegen setzen?

2. Belehrung! Nichts anders! Und das giebt uns die zweyte Pflicht des Staats in der Sorge für die Re-

Religion des Bürgers. Die erſte, Sicherheit bey ſeiner unſchädlichen Ueberzeugung! Die zweyte, Gelegenheit ſich zu belehren! Ich ſehe nicht, wie durch Beyde das Recht, Meynungen zu beſtrafen, entſtehen könne; da Strafen Verbrechen vorausſetzen, zur Belehrung des Verſtandes aber die unſchicklichſten Mittel ſind.

Wollte man durch Glaubensvorſchriften wirklich Irrthümer verhüten: ſo müßte man, nachdem ſie einmahl dem Glauben der Menſchen vorgelegt worden, von da an alles Denken oder alles Mittheilen ſeiner Gedanken verbieten. Eine ſonderbare Art dem Irrthum vorzubeugen! Das hieße, um des rechten Weges nicht zu verfehlen, die Augen verſchließen! Und welches traurige Schickſal für den Menſchen, auf immer zu Unwiſſenheit oder Heucheley verdammt zu ſeyn! Alle Verſchiedenheit der Meynungen kann gewiß kein ſo ſchreckliches Uebel ſeyn, als die Unwiſſenheit und die Gewiſſenloſigkeit.

Und das ſind die unvermeidlichen Gefährten eines blinden Glaubens an weitläuftige Lehrvorſchriften; dieß ſagt die Vernunft, dieß ſagt die Erfahrung!

Bey dem Bekehrungsgeschäfte der Protestanten in Frankreich unter Ludwig 14. „war es eine allge„mein befolgte Methode, wodurch man die wihi„gen Köpfe in den Schooß der katholischen Kirche „zurückführte, daß man ihnen Zweifel an „der ganzen christlichen Religion beybrachte. „Wenn man nun damit fertig war, so machte man „ihnen leicht begreiflich, daß es gar nichts auf sich „habe, welche Form des äußerlichen Gottesdienstes „man wähle. Und so kamen sie in den Schooß der „Kirche durch die Thür des Unglaubens und der „Gotteslengnung." (*) Was kann man sich für Vortheile für die Aufklärung der Menschen und für ihre Gewissenhaftigkeit von einem Verfahren versprechen, das entweder alles Nachdenken verbieten, oder wenigstens überflüßig machen muß? Es ist daher natürlich, daß gerade die unwissendsten und unsittlichsten Menschen sich ein solches Joch am liebsten auflegen lassen oder andern auflegen, ohne einmahl zu untersuchen, wozu sie sich oder andere verpflichten. Burnet erzählt: „In dem schottischen Parlement ward

„1682

(*) S. *Burnet* Hist. of his own time beym Jahr 1683.

„1682. ein Teſt vorgeſchlagen, auf die Confeſſion „von 1559 und 1567. zu ſchwören. Dieſe Confeſſion „war ein großes theologiſches Syſtem, und kei„ner hatte es geleſen, ſelbſt die Biſchöfe nicht. Es „ſtanden wiederholte Aufmunterungen zum Wider„ſtande gegen Tyrannen darin, die gewiß nicht nach „dem Geſchmack des Herzogs von Yorck, der bey „dieſem Parlemente als Vicekönig den Vorſitz führte, „ſeyn konnten. Indeß das Bill gieng durch.“ (*) Als der Churfürſt von Sachſen, Auguſt, eine neue Unterſchrift der Augsburgiſchen Confeſſion verfügte: ſo mußte er erſt Exemplare von derſelben austheilen laſſen. Kann man glauben, daß der Verſtand dieſer Unterſchriebenen ſehr von der Wahrheit belehret war, und daß ihre Gewiſſen die Rechte der Wahrheit verehrten, da ſie Lehren unterſchrieben, die ſie gar nicht kannten?

Doch vielleicht ſind auch die Lehrvorſchriften nur zur Erhaltung des Friedens der Geſellſchaft nöthig? Wenn man ihnen dieſe Beſtimmung giebt: ſo vermindert man die Unbequemlichkeiten, die mit ihnen

ver-

(*) Ebend. 1682.

verbunden sind, schon um ein großes. Allein alsdann müssen sie auch von so weitem Umfang seyn, daß sie eine große Verschiedenheit der Meynungen zulassen. Es ist natürlich, daß, je mehr die Anzahl der gesetzlichen Unterscheidungslehren anwächst, desto mehr auch der Stoff zu Streitigkeiten, und die Veranlassung zu Beeinträchtigungen zunehmen muß. Denn man hofft gewiß vergebens, alle Meynungen über alle diese Lehren zu vergleichen. Es ist eine Anmerkung, die desto merkwürdiger ist, da sie in dem Munde des Stifters eines blühenden Staats anführen kann: „daß wenn alle Menschen über alle Reli„gionsartikel eins wären, dieß mehr zu verwundern „seyn würde, als daß sie es nicht sind.“ (*) Auch sind alle Maaßregeln, die man genommen hat, bey entstandener Mißhelligkeit über ein Stück einer Lehrvorschrift, die Partheyen durch die Entscheidung der Kirchenversammlungen, oder der Religionsgespräche, oder neuer erweiterter Glaubensformeln zum Still-

schwei-

(*) Wilhelm 1. Prinz von Oranien und Statthalter von Holland, in einer Bittschrift an Philipp 2. beym Brandt in der Gesch. der Reform. der Niederl. B. 7

ſchweigen zu bringen, allemal zu neuen Zwiſtigkeiten ausgeſchlagen. Denn man läßt die alten Lehrbeſtimmungen nicht fahren, und glaubt ſie zu retten, indem man ſie mit neuen vermehrt. Bey der Kirchenverſammlung zu Trident lag die Summe des h. Thomas neben der Bibel auf dem Altar, zum Zeichen, daß man nichts von ihrem Inhalte vergeben wolle, und zu den zahlloſen Spitzfindigkeiten der lateiniſchen Theologie kamen noch zwölf neue Lehrſtücke hinzu. Alle Religionsgeſpräche des ſechszehnten Jahrhunderts hatten den unglücklichſten Ausgang, und die Concordienformel wurd ein neuer Zunder der Uneinigkeit.

Laſſen Sie uns alſo erkennen, mein werther Freund! daß durch die ſorgfältige Unterſcheidung der Wichtigkeit der Glaubensartikel, — desjenigen, was der Chriſt zu ſeiner Beruhigung und Heiligung wiſſen muß, und desjenigen, woran der Gottesgelehrte ſeinen Scharfſinn üben kann, — daß durch dieſe Unterſcheidung allein das Band des Friedens feſtgeknüpft, jedes Herz der Gottesfurcht und der Bruderliebe treu erhalten, und die Unterſuchung der Wahrheit ungeſtört und ohne Schaden der Erbauung fortgeſetzt werden kann. Ich hoffe, daß

endlich der Zeitpunkt nahe sey, wo die richtige christliche Würdigung der Wichtigkeit der Glaubenslehren alle Entrüstungen der Glieder gegen einander aus der Kirche Gottes verbannen wird. Zwar haben schon vor langer Zeit hie und da fromme Gottesgelehrte die Nothwendigkeit eines solchen Unterschiedes der Glaubenslehren gefühlt. (*) Allein in Deutschland dachte man doch erst zu Anfange des siebzehnten Jahrhunderts recht ernstlich daran. Es war auf dem Religionsgespräch zu Regenoburg. Der Jesuit Tanner hatte auf demselben, wie es zu geschehen pflegt, in der Hitze des Streits behauptet: es sey ein Grundartikel des Glaubens, daß Tobias einen Hund gehabt habe. Ein Uebel muß gemeiniglich bis auf seinen Gipfel gestiegen seyn, wenn man daran denken soll, ihm abzuhelfen, und man muß oft durch die äußerste Ungereimtheit, wohin eine

(*) Franz Junius, ein Mann von großer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, hielt sein berühmtes Irenikon, das er 1592. herausgab, für sein bestes Werk. „Denn, sagte er, alle meine andern Bücher habe ich als Gottesgelehrter, dieses aber „habe ich als Christ geschrieben. Brandt Gesch. der Reform. in den Niederlanden. Th. 2. B. 17.

ue Meynung führt, aufgeweckt werden, wenn uns ihre Grundlosigkeit ahnden soll. In den irenischen Bemühungen des Joh. Duräus, in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, in den synkretistischen Streitigkeiten, und in dem Vereinigungswerke zu Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts wurd der Unterschied der Glaubensartikel in Ansehung ihres Wichtigkeit immer mehr ins Licht gesetzt. Die sogenannten pietistischen Streitigkeiten brachten endlich die Frage über die Nothwendigkeit des thätigen Christenthums, und der dahin unmittelbar führenden Wahrheiten in eine heilsame Bewegung. So wie hiebey zugleich die Aufklärung über viele Wahrheiten der Religion und des Naturrechts, und über die sittliche Natur des Menschen allgemeiner wurde: so gewann der Geist der Milde unter ganzen protestantischen Kirchen mehr Kräfte. Das was bereits Thomasius, Gundling und andere Naturrechtslehrer von guten Einsichten aus den französischen gelehrten Tagebüchern einiger arminianischen Gottesgelehrten in Holland nach Deutschland übertrugen, das wurd durch die Kenntnisse noch vermehrt, die die mehrere Ausbreitung der Litteratur von England, wo die Materien der Religionsduldung vor den Augen der gesetzgebenden Macht durchgestritten wurden,

zu uns herüberbrachte. In Deutschland brachten Wolfs philosophische Schriften mehr Licht in das Naturrecht und die Moral, sie gewöhnten den Verstand auch nach deutlichen Begriffen in theologischen Materien zu fragen, und von den Erscheinungen im Reiche der Natur und der Gnade vernünftigen Grund zu fodern. Eine ausgebreitete Geselligkeit milderte die Sitten, und damit nicht wenig den Sektenhaß, und zerstörte verschiedene Vorurtheile von der Wichtigkeit spekulativer Grundsätze, die der Einigung der Gemüther hinderlich sind. Burnet bestätigt diese Anmerkung von dem Einfluß der Geselligkeit und der Weltkenntniß auf die Duldsamkeit mit seinem Beyspiele. Sein Biograph erzählt von ihm: „Als er „im Jahr 1664 in Holland war, machte er sich mit „den vornehmsten Anführern der verschiedenen Meynungen und Sekten bekannt, die man daselbst duldet, mit den Arminianern, Lutheranern, Unitariern, Browuisten, Wiedertäufern und Papisten. „Er pflegte oft zu gestehen, daß er unter allen Leuten von solcher Gottesfurcht und Tugend angetroffen, „die in ihm den Grundsatz allgemeiner christlicher „Liebe befestigt hätten, auch von denen gute Gedanken zu hegen, welche nicht seiner Meynung wären, und hingegen seine Abneigung gegen alle Ver-

„sol-

„folgung und Härte in Religionsſtreitigkeiten ge„ſtärkt hätten“ Ich kann alſo, glaub ich, mit Zuverſicht behaupten, daß die feſte Ueberzeugung von der ſittlichen Unſchädlichkeit gewiſſer ſpekulativiſcher Irrthümer die Ruhe und Freyheit in der Kirche Gottes einführen werde, unter deren ſeeligen Einfluſſe ein jeder ſeiner Einſichten froh werden, und die Erkenntniß und Ausbreitung der Wahrheit gedeyhen kann.

Die vornehmſte Urſach, warum alle ireniſchen Bemühungen im vorigen Jahrhundert, und im Anfange des gegenwärtigen fruchtlos blieben, war gerade, weil man ſich nicht mit der Duldung der Verſchiedenheit der Meynungen begnügte, ſondern dieſe Verſchiedenheit durch Unterhandlungen heben wollte. Wenn dieſe Thatſache aus der Geſchichte könnte beſtätigt werden: ſo würde die Duldung einen neuen Vorzug erhalten, ſie würde auch nach den Regeln der praktiſchen Klugheit der einzige Weg zum Frieden ſeyn. Ich will ſie daher aus den Unterhandlungen Joh. Duräus, Leibnitzens, Molanus, Jablonsky und Speners darzuthun ſuchen. Von dem Erſtern ſagt ſein jüngſter und vollſtändigſter Bio-

Biograph: (*) „Es giebt zwey Wege die Christen, „insonderheit die Protestanten zu vereinigen: den „einen haben die betreten, welche dafür halten, die „Partheyen können auf keine andere Weise in eine „feste Vereinigung treten, als wenn sie in allen den „Stücken, worüber sie seit so langer Zeit mit so vie„ler Gemüthsheftigkeit gestritten haben, einerley „Meynung sind; den andern haben die eingeschlagen, „welche glauben, man könne doch in Einigkeit le„ben, wenn man auch nicht in Allem Eins sey, weil „man doch nur über Lehren streite, die nicht zu den „Grundsätzen des Christenthums, oder den Grund„Artikeln des Glaubens gehören. Diese beyden We„ge sind einander ganz entgegen. Indeß verwech„selt sie der gute Duräus ohne Unterlaß. Er wankt „beständig ungewiß zwischen beyden hin und her, und „mögte gern beyde zu gleicher Zeit betreten.“

Eben

(*) *Car. Jesper Benzelius* Diss. Hist. theol. de *Joanne Duræo*, pacificatore celeberrimo maxime de actis ejus suecanis unter Mosheims Vorsitz vertheidigt zu Helmstädt 1744. 4. Die angeführte Stelle steht S. 125. u. f.

Eben so dachten gröſtentheils die Gottesgelehrten, die zu Anfange dieſes Jahrhunderts bey den Unterhandlungen über die Kirchenvereinigung das gröſte Gewicht hatten. „Wenn ich die Beſchaffenheit der „Gemüther bedenke, ſchreibt Leibnitz an Jablonsky, „ky, ſo muß ich faſt mit dem Herrn Abt Molano „eins ſeyn, welcher vermeinet, daß nicht allein die „Kirchenvereinigung, ſondern nicht einmahl eine „rechte und durchgehende Toleranz und rechtſchaffe„nes Vernehmen oder Vertrauen zu erhalten, wenn „man nicht ſonderlich über die zwey Artikel von der „Gnadenwahl und vom Abendmahl, ſich beyderſeits „alſo aufrichtig erkläre, daß beyderſeits die vor„ſchwebenden Haupturſachen der Klagen gehoben „werden.“

Alſo eine Harmonie in den Meynungen hielt Leibnitz, wenn eine Vereinigung der Kirchen ſollte hervorgebracht werden, für nothwendig; aber nur nach der Lage der Umſtände, wegen der Vorurtheile der Partheyen, die man vereinigen wollte. Er ſelbſt hielt dieſe Harmonie nicht für nothwendig. Denn ſo ſchreibt der Philoſoph an eben den groſen Gottesgelehrten: „Ich meines wenigen Orts hielte „zwar ſelbſt dafür, daß man nicht nur zur Toleranz,

„ja zur völligen Kirchenvereinigung gelangen könnte,
„ja sollte, wenn gleich ein jeder Beyderseits ledig-
„lich ohne einigen Schritt oder Erklärung zu thun,
„in dem gegenwärtigen Stande der Art zu lehren,
„zu reden und zu schreiben,' (die Verdammung aus-
„genommen) bliebe." (*)

Alle die schmeichelhaften Hofnungen blieben unerfüllt, weil die Einsichten an beyden Theilen noch nicht reif genug waren, um es zu begreifen, daß zur gemeinschaftlichen Arbeit auf einen Endzweck keine durchgängige Einförmigkeit der Gedanken erfordert werde. Die Geschichte sagt, daß die Landesfürsten diese Wahrheit oft eingesehen, und bey ihren Unterhandlungen über die Vereinigung der Religionspartheyen zum Grunde gesetzt haben. Wenn sie nicht selbst durch Aberglauben, Schwärmerey oder übelverstandenes Interesse gehindert wurden, so hatten sie Gelegenheit, in den Regierungsgeschäften selbst es zu bemerken, daß Verträge zum Schutz und Wohl der Menschen keine weitere Einför-

(*) S. Kappens Sammlung vertr. Br. von Leibnitz und Jablonsky. S. 7.

förmigkeit erfodern, als die, ohne welche der Endzweck der Vereinigung nicht erreicht werden könnte. Sie begriffen daher, daß wenn sich alle Protestanten gegen einen gemeinschaftlichen Feind der Gewissensfreyheit zu vertheidigen hätten, es genug wäre, um zu gegenseitiger Hülfe zusammenzutreten, wenn sie nur in diesem allgemeinen Zwecke zusammenkämen. Es war zur Zeit der Reformation in Deutschland nöthig, daß mehrere protestantische Staaten sich verbündeten, weil keiner einzeln im Stande war, der überlegenen Macht der Kirche, von der sie ausgegangen waren, die Spitze zu bieten. War dieses nicht möglich, wenn die Bundesgenossen nicht auch in allen Lehrstücken ihres Glaubens übereinstimmten, so wie sie über die allgemeine Absicht ihres Bündnisses, nämlich die Erhaltung ihrer Gewissensfreyheit eins waren? Mußte es nicht in die Augen fallen, daß, wenn kleinere Gesellschaften, sich, um der Verschiedenheit einiger Meynungen willen, die gegenseitige Hülfe versagen wollten, eine jede bald einzeln der Raub der verfolgenden Kirche werden müsse?

Die Absicht, seine Gewissensfreyheit gegen eine verfolgende Kirche zu schützen, ist die Seele des Protestan-

teſtantismus. Es ſcheint, als wenn man der Ueberzeugungskraft dieſer Wahrheit nicht widerſtehen könne. Gleichwohl wurd ſie von den Reformatoren und ihren unmittelbaren Nachfolgern in den politiſchen Unterhandlungen, wozu ſie von den Landesfürſten gezogen wurden, faſt immer vergeſſen. Sie zogen dadurch bey einigen Fürſten den Verdacht auf ſich, als wenn ſie nicht allemahl aus erleuchtetem Eifer für die gute Sache ſtritten. Dieſes erhellet aus einer Stelle des Teſtaments Friedrichs des dritten, Churfürſten von der Pfalz, die ich Ihnen abſchreiben will. (*) „Inſonderheit ſollen meine Kinder ſich in Acht nehmen vor allen unruhigen „Predigern und Profeſſoren, die es ſich hier und „anderwärts herausnehmen, Wortſtreite und ärgerliche Zänkereyen zu erregen, Bannflüche auszuſprechen, gegen Chriſten, die doch mit ihnen in „den vornehmſten Artikeln unſerer Religion übereinkommen, und ſo gut als wir die Hofnung ihres „Heils auf das Verdienſt ihres Herrn und Heilandes Jeſu Chriſti gründen. Dieſe Streitigkeiten

ſind

(*) Sie ſtehet in Brandts Geſch. der Ref. der vereinigten Niederl. B. II.

„ſind bloß die Wirkung des Ehrgeizes, eines falſchen Eifers, und einer großen Unwiſſenheit. Sie „wollen ſie mit dem Recht zu beſſern und zu ſtrafen „entſchuldigen, das ſie von dem h. Geiſte erhalten „zu haben vorgeben; allein im Grunde iſt ihre „Abſicht, über die Gewiſſen der Fürſten und ihrer „Unterthanen zu tyranniſiren, wie zur Zeit des „Pabſtthums, und ſo einen neuen Primat für ſich „ſelbſt zu errichten, u. ſ. w.

Der Originale, die dieſem verhaßten Bilde gleichen, werden, dem Gott der Liebe ſey es Dank! endlich immer weniger. Wir können alſo hoffen, daß die Mittheilung reiner Religionserkenntniß immer mehr offene Bahn finden werde. Und wenn dieſe Mittheilung weislich und gewiſſenhaft verwaltet wird: ſo iſt gewiß nichts dabey zu beſorgen, vielmehr mancher Segen davon zu erwarten. (*)

Es

(*) Man hat nicht zu beſorgen, der gemeine Chriſt werde durch dieſe Weglaſſung theologiſcher Schulfragen aus ſeinem Unterrichte, irre gemacht werden. Er kennt ſie ſelten genau; und weiſe Vorſicht kann allem beſorglichem Uebel vorbauen. Ruarus erzählt vom Joh. Paul Alciat, daß er in Krakau Gefahr gelaufen, vom Volke wegen des Arianismus

Es ist nicht zu besorgen, daß der gemeine Christ durch das Fortrücken und Reinigen der Erkenntniß werde irre gemacht werden; so lange bey der Austheilung der Wahrheit die Weisheit den Vorsitz hat. Die Verbesserung der Religionstheorien, die der Gegenstand der Unterhandlungen unter den Gelehrten ist, muß durch solche blöde Besorgnisse nicht gehemmt werden. Sie wird aber auch der Beruhigung des gemeinen Christen nichts schaden; da mitten unter allen noch so lebhaften Erörterungen der Schultheorien sein Glaubensgrund immer der nämliche bleibt. Der Dechant von Worcester verglich auf der Synode zu Dordrecht die Theorien der Schu-

mus gemißhandelt zu werden, daß er es aber dadurch besänftiget habe; daß er ausgerufen: Ego non sum *Arianus*, sed *Marianus*; (*Ruari* Epp. Cent. 1. Ep. 47.) woraus man siehet, daß das Volk von den Ketzereyen wenig mehr als die Namen kennt. Der berühmte Bischoff George Bull wurd von seinen presbyterianischen Pfarrkindern für einen Presbyterianer gehalten, als er in seiner Jugend Pfarrer auf einem Dorfe bey Brisiol war, weil er die Gebrte der anglikanischen Liturgie nicht herlas, sondern mit Inbrunst aus dem Gedächtniß hersagte. (S. The Life of Dr. *G. Bull* by Rob. *Nelson*.)

Schule und den Glaubensgrund des Christen sehr schicklich mit der Algebra und der gemeinen Rechenkunst. Zu den Geschäften des Lebens bedarf man der Letztern, und man kann damit ohne die Schwierigkeiten algebraischer Aufgaben auskommen; man kann damit allezeit sicher und befriedigend verfahren, wenn es auch in der höhern Theorie der Algebra Problemen giebt, über welche die Meßkünstler getheilt sind, oder deren Auflösung noch gar nicht gefunden ist. Die praktischen Mechaniker haben seit langer Zeit nützliche Kunstmaschinen verfertigt, indeß die theoretischen über das erste Gesetz der Dynamik gestritten haben.

Ich sage das nicht, als wenn ich glaubte, daß der Fleiß gelehrter Männer in Aufklärung der Religionsbegriffe auf das Wesentliche des Christenthums und den öffentlichen Unterricht gar keinen Einfluß hätte. Er hat ihn, und den mannichfaltigsten, den vortheilhaftesten.

Zuförderst: der Fleiß, den der Lehrer auf Schulgezänke verwendet, der wird auf die Aufklärung der Religionswahrheiten, die dem Gewissen näher liegen, besser verbraucht werden; der Fleiß, der sich

zum

zum Erfinden und Handhaben siegreicher Waffen gegen unbedeutende Ketzereyen erschöpft, der wird heilsamer angewandt werden, die Verschanzungen des Unglaubens, trostloser und unsittlicher Grundsätze zu zerstören, die Labyrinthe, die Schwächen und die Zugänge des menschlichen Geistes kennen zu lernen, um auch dem blödesten Verstande das Licht der göttlichen Wahrheit nach seinem Maaß und Bedürfniß nahe zu bringen, und dem schwächsten Herzen ihre bessernde und labende Kraft empfindbar zu machen. Ich habe es nie ohne Rührung lesen können, was die Geschichte von der Art erzählt, wie der vortrefliche Samuel Werenfels seine polemischen Vorlesungen einzurichten pflegte. Statt sich mit den unendlichen Unterabtheilungen der Ketzereyen aufzuhalten, die bey der Theorie jedes Artikels der Dogmatik vorzukommen pflegen, sammlete er alle seine Kräfte zur Widerlegung der Sophistereyen der Atheisten und Deisten und der Intoleranz der römischen Kirche.

Sie kennen, mein Freund! die Zeichen unserer Zeiten; es muß ihnen also einleuchten, wie gut dieses Verfahren ihrem Bedürfniß angemessen ist. Ich denke auch, daß die Kirche diese Unterweisungen von ihren

Ihren Lehrern mit Recht fodern kann. Stellen Sie sich eine christliche Gemeine auch noch so gemischt, von noch so abstechendem Stande, Erziehung und Fähigkeiten vor, was für Belehrungen werden einer jeden Klasse derselben am wohlthätigsten für den Gebrauch des Lebens seyn, welche werden sie sich selbst zu dieser Absicht wünschen? Wie wollen Sie der Ueppigkeit, der Weichlichkeit, der Erschlaffung aller Kräfte, in den Großen und Reichen abhelfen, wie sie in den Armen ihre Brüder verehren, wie begreifen lehren, daß sie sich dem gemeinen Wohl schuldig sind, wie Sie kindischer Neigungen und Zeitvertreibe entwöhnen, wie sie dahin bringen, daß sie würdiger Gedanken fähig werden, und sich zu Ausführung edler Entwürfe, wozu Entschlossenheit, Anhalten und Arbeit gehört, willig fühlen? — Wenn Sie den Armen in seiner Hütte aufsuchen, worin er für jeden Tag erst das Brodt, das seinen Hunger kümmerlich stillen soll, mühsam und sorgenvoll erarbeiten muß, wo ihn in Landplagen die Hungersnoth und die Seuche am ersten erreicht, — wenn Sie sehen, wie er seine Unmündigen unter Thränen auf ein hartes Lager trägt, wo sie sich in den Schlaf weinen, und

ihren Hunger vergessen sollen, den er mit keinem Brodte stillen kann, wie er so betäubt und in dem Abgrunde schwarzer Gedanken und Gefühle verlohren über seinen Kleinen am Rande der Verzweiflung dasteht — wie wollen Sie ihn da mit der Güte Gottes versöhnen, seinem erdrückten, verdroßenen Herzen wieder Muth geben? — Ach! werden zu diesen großen Zwecken der Religion, daß sie den Menschen gerecht, enthaltsam, thätig, gemeinnützig und getrost machen soll, werden dazu alle die feinen Unterscheidungen der theologischen Theorien helfen können, oder wird hier nicht ein Kraftwort der Religion, das ins Herz kömmt, alle diese Wunder allein thun müssen? Was werden dazu alle die polemischen, kritischen und schulgerechten Predigten thun können, womit man ehemals den gemeinen Christen zu erbauen glaubte?

Wohl uns, mein Freund! wenn wir das nie vergessen, wenn wir nie den Zweck der allgemeinen Erbauung durch die Religion aus den Augen setzen. Gott lehre uns ihre Kraft erst selbst recht empfinden, damit wir sie dann auch andern mittheilen können. Die Erfahrung der Kraft der

Wahr-

Wahrheit an uns und andern wird uns dann bald unterscheiden lehren, was in der Religion für Alle wichtig ist, und wenn wir das erst uns eigen gemacht haben, dann werden wir in dem Uebrigen gern der Untersuchung freye Hände lassen.

IV.

In den Theorien der Schultheologie hängt der unbedingte Rathschluß Gottes über das Schicksal der Menschen mit der Ausschließung der natürlichen Tugend von dem göttlichen Wohlgefallen genau zusammen. Ich konnte also die nützliche Wahrheit, daß, wer Gott fürchtet, ihm angenehm ist, nicht bis in ihren tiefsten Grund verfolgen, ohne auch auf die Beschaffenheit der göttlichen Rathschlüsse zu stoßen. Das, und das allein ist die Ursach, warum ich Ihnen, mein wertheſter Freund! in meinen ersten Briefen von dieser verwickelten und durch die Heftigkeit der Partheyen verhaßt gewordenen Materie einige Worte habe schreiben müssen. Man hat mich hie und da unrecht verstanden, man hat mir die unfreundliche Absicht beygelegt, als wollte ich Streitigkeiten wieder aufwecken, die, da sie ehemahls das Losungswort des Partheyhasses gewesen sind, besser in Vergessenheit begraben bleiben. Und aus dieser Vergessenheit würde ich sie gewiß nicht gezogen haben, wenn ich nicht geglaubt hätte, daß über diesen Artikel, wenigstens unter uns, die

Ein-

Fluthen der Streitwuth zu einer ruhigen Ebbe gefallen sind. Es ist auch das Wenige, was ich Ihnen über die göttlichen Rathschlüsse zur Beurtheilung vorgelegt habe, ganz außer dem dornigten Wege der theologischen Untersuchungsart, und von so philosophischer Allgemeinheit, daß es sich an die alten Streitschriften, die darüber gewechselt worden sind, schlecht anpassen dürfte. In dieser philosophischen Allgemeinheit will ich fortfahren, und meinen vorigen Betrachtungen noch einige Anmerkungen über diese Materie aus der Geschichte des menschlichen Verstandes hinzufügen, die, wie ich hoffe, sowohl meinen ehemahligen Gründen etwas mehr Gewicht geben, als auch über die Schriftsprache in diesem Artikel ein größeres Licht verbreiten werden.

Meine ehemahligen Betrachtungen, sagen Sie, haben Sie befriedigt; Sie können es sich nicht denken, wie man in unsern Tagen, da, durch fortgesetzten Fleiß in der Betrachtung der Natur, in der physikalischen und moralischen Welt immer mehr Harmonie und Zusammenhang wahrgenommen wird, sich noch die göttlichen Rathschlüsse insulirt vorstellen könne. Sie meinen, daß die Gründe gegen dies-

se Vorstellungsart immer zwingender werden, so wie das Studium der Natur überhaupt, und des Menschen insonderheit fortschreitet, und daß endlich, gesetzt, daß die Demonstration, die der Begriff des vollkommensten Wesens gewährt, nicht jeder Fähigkeit faßlich seyn mögte, die Erfahrung den menschlichen Geist bereits auf die Spur einer allgemeinen Regelmäßigkeit gebracht hätte, die sich im Unendlichen verliehrt, und mit jedem Schritte in der Beobachtung der Natur immer vollständiger und beruhigender wird. Allein, setzen Sie hinzu, woher kömmt es, daß die Verfechter der unbedingten, unabhängigen Rathschlüsse Gottes, mit so vieler Zuversicht die Bibel und die christliche Glaubensanalogie für ihre Meynung anführen können?

Man hat, wie Sie wissen, bisher nicht zugestehen wollen, daß der unbedingte Rathschluß Gottes die Bibel auf seiner Seite habe. Sie erinnern sich noch, mit wie viel Mühe wir das Alles untersucht haben, was von beyden Seiten über die Verstockung Pharaos, und über Röm. 9. und dergleichen ist gesagt worden. Ich glaube, mein Freund! wir thun am Besten, wenn wir diese ganze mühsame Untersuchung abkürzen, und das Bekenntniß, das uns

unser

unser aufmerksames Bibellesen schon so oft abgedrungen hat, auch hier anbringen: daß nämlich die Bibel die Geschichte des Unterrichts enthält, dessen Gott von je her das menschliche Geschlecht gewürdigt hat, und daß wir die jedesmahlige Beschaffenheit dieses Unterrichts, seine Methode, seinen Vortrag nach dem Bedürfniß und der Empfänglichkeit derer beurtheilen müssen, denen er zunächst zugedacht war.

Nun begreift man leicht, daß wenn sich die väterliche Vorsorge Gottes des Menschen gleich bey den ersten wankenden Schritten seines Geistes hat annehmen, und ihn an ihrer Liebeshand zur Erkenntniß der Wahrheit führen wollen, sie sich zu seiner ganzen Schwachheit hat herablassen müssen. Was aber mußte Gott thun, wenn er dem aufkeimenden Verstande so weit entgegen gehen wollte? Schauen Sie, mein Freund! in Ihre eigne Seele hinein, und erinnern Sie sich, was Ihnen Unterricht von je her war und noch ist? — Nicht Einpflanzen gewisser Ideen, nicht Einpflanzen gewisser Urtheile; sondern Entwickelung Ihrer Begriffe durch ihre eigene Kraft. Um Ihnen dieses Entwickeln zu erleichtern, und Ihnen geschwinder und mit geringerer Mühe, als Sie,

sich selbst gelassen, es würden verrichtet haben, dazu zu verhelfen, mußte man Ihnen die Gegenstände vorlegen, und Ihre Aufmerksamkeit auf die Seite derselben lenken, woran Sie die Ideen und Urtheile, die man bey Ihnen erregen wollte, am besten selbst anschauen und absondern konnten, und das war Unterricht. Das aber mußte Alles Schritt vor Schritt geschehen, der geringste Sprung in dieser Handleitung, den Ihr Verstand nicht mitthun konnte, brachte Sie von der rechten Bahn ab, setzte Sie in Verwirrung, und machte Ihnen die folgenden Belehrungen unverständlich und unnütz. Daher mußte man eine jede neue Idee aus einer alten herauszuspinnen suchen, Sie mußten erinnert werden, auf die Operationen Ihres eigenen Geistes zu achten, und die Eindrücke, die die Gegenstände auf Sie machten, zu bemerken. Man konnte also vor der Hand in verschiedenen Kenntnissen nicht weiter mit Ihnen, als wozu in Ihrer gegenwärtigen Ideenmasse die Vorbereitung lag. Ueber eine Menge von Gegenständen mußte man, wofern man Sie nicht übereilen, oder zu einem verstandlosem Nachsprechen ohne wahres angeschautes Wissen gewöhnen wollte, bey ganz unvoll-

vollständigen und folglich zum Theil falschen Begriffen lassen.

Ich denke; daß kein Verständiger an dieser Methode werde etwas aussetzen können. Wie aber? wenn sie auch die Methode der Vorsehung in der Unterweisung des menschlichen Geschlechtes wäre? Um bey unserer gegenwärtigen Materie stehen zu bleiben: so muß es schon eine starke Vermuthung geben, daß sich die Vorsehung dieser forschreitenden Lehrart dabey bedient habe, wenn die Entwickelung des Begriffes von den göttlichen Wirkungen auf die Welt in dem Verstande des Menschen mit der Weise übereinstimmt, wie diese Wirkungsart in der heil. Schrift stufenweise ist aufgeklärt worden.

Wenn der ungebildete Mensch zum erstenmahle das Antlitz der Welt mit einiger Aufmerksamkeit anschaut, und um sich herum Leben und Bewegung darin gewahr wird: wie wird er sich von den Veränderungen, die er sich auszeichnet, Grund angeben? Wird nicht eine jede derselben die unmittelbare Wirkung einer unsichtbaren Kraft seyn müssen? Wie wird er, mit dem geringen Vorrath seiner Begriffe

anders philosophiren können? Er selbst hat bereits an der leblosen Natur irgend eine Bewegung verursacht, sein eigner Körper bewegt sich durch eine unsichtbare Kraft; es ist natürlich, daß er diese Erfahrung, wovon ihn sein Selbstgefühl zu belehren scheint, auf die Veränderungen in der übrigen Natur anwende.

Dürfen wir uns nun wundern, wenn in der Kindheit des menschlichen Geschlechts, alle Naturbegebenheiten für unmittelbare Wirkungen der göttlichen Macht gehalten werden? Was muß in dem menschlichen Verstande bereits für ein Vorrath von Kenntnissen bereit liegen, wenn er die Weltveränderungen aus den Kräften und Gesetzen der Natur soll erklären können? Wir haben zwey Führer, die uns zu einiger Kenntniß dieser Kräfte und Gesetze bringen können, die Erfahrung und die reine Vernunft. Lange müssen wir der Erstern nachgegangen seyn, ehe wir uns der Andern überlassen können, immer muß das vereinigte Licht von beyden unsern Weg erhellen. Nun aber, wie langsam ist, wenn er sicher seyn soll, der Gang, den sie uns verstatten können? Wir müssen selbst zwey gleichsichtbare Begebenheiten sehr oft, in sehr vielen Gestalten und

Lagen

Lagen hintereinander gesehen haben, wenn wir mit Zuverlässigkeit schließen sollen, daß sie als Ursach und Wirkung zusammengehören. Und wie selten ist es, daß Ursach und Wirkung gleich unmittelbar in die Sinne fallen? Die meisten Naturbegebenheiten werden durch unsichtbare Kräfte hervorgebracht, zu deren Kenntniß die neueste Naturlehre noch bey Weitem nicht ganz gelanget ist, und von denen sie das, was sie entdeckt hat, durch künstliche Umwege, oder durch seltenen Zufall hat finden müssen. Wenn es nun mit der Erfahrungswissenschaft in der Naturlehre so langsam zugegangen: so ist der Schluß auf dasjenige, was wir aus dem Wesen der Dinge erklären können, leicht zu machen.

Es mögte indeß scheinen, als wenn dieser Gang der Entwickelung darum nur so langsam sey, weil die Allmacht selbst nichts unmittelbar dazu thun wollen. Lassen Sie uns also annehmen, daß die Vorsehung alle die Stufen, wodurch das menschliche Geschlecht so langsam der Natur ist auf die Spur gekommen, hätte überspringen, und den Menschen auf einmahl das ganze Rüsthaus der Naturkräfte, die ganze Werkstatt ihrer Kunst hätte öfnen wollen: ist es nicht natürlich, zu fragen, wo sollte sie die Spra-

che

che hernehmen, um den Menschen mit diesen Kräften und Kunstgesetzen bekannt zu machen? Wenn sie ihn von der Statik der Pflanzen, von der Hidraulik der Dünste, von der Dioptrik und Katoptrik des Regenbogens, von der Dynamick des Weltsystems hätte unterrichten wollen: wo waren in dem kindischen Verstande des Menschen die Begriffe, an die sich auf einmahl alle diese Belehrungen anreihen liessen? Es blieb also der Vorsehung kein Weg übrig, der dem Menschen bequemer und vortheilhafter gewesen wäre, als der, den sie erwählt hat, alle diese Belehrungen der Zeit zu überlassen, und den Menschen in die Umstände zu setzen, wo er ihrer empfänglich seyn würde.

Allein wie konnte nun der Mensch indeß von den Naturbegebenheiten anders Rechenschaft geben, als daß er sie für unmittelbare Wirkung einer unsichtbaren Kraft hielt, als daß er die Mittelursachen übergieng, und geradezu sagte: Gott ließ regnen, Gott setzte den Regenbogen an den Himmel u. s. w. Wie er hier über die Wirkungsart Gottes in der physischen Welt dachte, eben so mußte er über seine Wirkungsart in der moralischen Welt denken.

Es iſt gewiß nicht mehr zu verwundern, daß man ſagte: Gott verſtockte Pharao, als daß man ſagte: Gott ließ regnen. Beyde Arten zu reden haben einerley Grund in der unvollſtändigen Kenntniß der Mittelurſachen.

„Allein, ſagen Sie, der erſtere Satz macht Gott „zum Urheber des Böſen, und alſo iſt er nicht ſo un„ſchuldig, als der Letztere.“

Nach unſerer Vorſtellungsart können wir Beyde Sätze von mittelbaren Wirkungen erklären, und ſagen, daß Gott der Urheber der Verſtockung Pharaos ſey, wie er der Urheber des Regens iſt. Danach iſt alsdann dieſe Begebenheit ſo in den Weltplan verflochten, daß ſie ſich durch die Verbindung wird rechtfertigen laſſen.

Ich glaube aber dieſe Erklärung iſt für die Zeiten, wovon die Rede iſt, viel zu künſtlich. Die Sache iſt wohl, daß man damahls noch an keine Theodicee über das Böſe in der Welt dachte. Die Religion war noch bloß Empfindung der Macht Gottes, und da, wo ſie einen Schritt weiter gekommen war, ſeiner Güte; jener in dem Anſchauen des ſichtbaren

Welt-

Weltalls, das dem ungebildeten Menschen zwar nicht so verständlich, aber desto mehr sinnlich, unermeßlich vorkommen mußte, als dem gebildetern; dieser in dem unendlich mannichfaltigen Vergnügen, das ihm aus allen Gegenden der schönen empfindbaren Natur zuströmete. Der Mensch genoß das Gute mit Dankbarkeit gegen die Güte, und beugte in Ansehung des Bösen sich in Demuth unter die Macht Gottes.

Wir dürfen diesen unvollständigern Begriff von Gott nicht ganz verachten; er war der Fähigkeit und dem Bedürfniß seiner Zeiten angemessen, er war eine Stuffe, worauf wir zu einem reinern hinaufsteigen sollten. Wie weit wohlthätiger ist es nicht, für den Genuß eines kunstlosen Lebens, und die Reinigkeit einfältiger Sitten, wenn man in den Vergnügen der Natur, unmittelbare Geschenke des Ewigen, und in den Gesetzen des Gewissens die Ansprüche des Höchsten verehrt, als wenn die falsche Weisheit mit ihren Sophistereyen sich aus selbstständiger Materie ihre Welt baut, sich durch einen ewigen Kreis von Ursachen und Wirkungen durchwindet, worin keine Ursach die erste ist, keine, die nicht Wirkung wäre, und alle Gesetze, ohne Sanktion der Gottheit

heit, ſich nach jedem Winde des Eigennutzes und der deklamirenden Sophiſterey drehen läßt? Die wahre Wirkungsart Gottes auf die Welt iſt das Mittel zwiſchen der unmittelbaren ohne Zwiſchenurſachen, und der mechaniſchen ohne Gott, oder: ſeine Regierung nach den Regeln der Weisheit. Es würde die vollkommenſte Religion in dem Menſchen ſeyn, wenn er die Maaßregeln dieſer weiſen Regierung in allen Weltbegebenheiten anzuſchauen, und danach ihre Güte und Vortreflichkeit zu empfinden vermögte: allein dieſes vollkommne Einſchauen in die göttlichen Geheimniſſe iſt ſeiner Endlichkeit unmöglich. Nur in ihrer Erkenntniß zu wachſen, iſt ihm vergönnt, und er hat den Weg der wahren Religion betreten, wenn er die Unzulänglichkeit aller mechaniſchen Kräfte erkannt hat, die Unmöglichkeit ihrer Selbſtſtändigkeit einſieht, und ihre Ordnung und genaue Zuſammenkettung untereinander zu verſtehen beginnt. Ein jeder Schritt in der Erkenntniß der Natur, der belebten und lebloſen, der Geiſter und der Körper führt alsdann zur Bewunderung und zur Verehrung Gottes, zum Gehorſam gegen ſeine Geſetze und zur Freudigkeit in ſeinen Fügungen.

Aber ehe der menschliche Verstand auf diesen Weg gelangt, durch welche Abwege, durch welche Schwierigkeiten muß er sich durcharbeiten! Es war die Frage: woher kömmt das moralische und physische Uebel des Menschen? Diese Frage konnte man in der Kindheit des menschlichen Vrrstandes nicht vollkommen richtig beantworten. Man schrieb also beydes dem unmittelbaren Willen Gottes zu. Daß es bloß die Unvollkommenheit des denkenden Verstandes ist, der in der Kindheit des Menschen auf diese Vorstellung führt, giebt uns schon die Allgemeinheit derselben in dem rohen Zustande aller Völker zu vermuthen. Auch in den Denkmalen der Griechen, einer Nation, die in der Folge bessere Einsichten über diese Fragen erhielt, auch in ihren ältesten Denkmalen findet sich diese rohe Volksphilosophie. Die Verbrechen ihrer Helden in den Trauerspielen und Epopeen sind das Werk des Schicksals oder einer Gottheit, und werden demungeachtet an dem Werkzeuge des Verbrechens bestraft. (*) Sie glaub-

(*) Man sehe z. B. was Helena sagt in der Odysse ψ. v. 233. und Teucer im Ajax, v. 1006. Und überhaupt ist der ganze Oedipus des Sophokles auf diese

glaubten also, daß die Gottheit unmittelbar zu bösen und guten Thaten antreibe, und daß diese Thaten Lohn oder Strafe verdienten, ungeachtet sie nicht von der Willkühr des Handelnden hergekommen waren. Bey diesen so falschen Urtheilen lagen augenscheinlich die Sätze zum Grunde: daß der Mensch sich bey allem, was in der Leidenschaft von ihm geschieht, bloß leidendlich verhalte, daß er dazu von einer mächtigen Ursach, die außer ihm ist, angetrieben werde, und daß alle Glückseeligkeit des Menschen in dem Reichthum, der Macht, der Herrschaft und dem Ruhme enthalten sey.

Diese Urtheile erhielten sich lange unter den Menschen; man wußte noch nicht, daß es der Mensch selbst sey, der alles moralische Gute und Böse thue, man wußte nicht, daß nicht alles, was der Mensch an seinem Leben, seinem Vermögen, seiner Macht leidet, Strafen sind. Solche unvollständige Vorstellungen, die sich in einem gebildeten Verstan-

diese Ideen gebaut. Viele dergleichen Stellen hat Plutarch gesammlet und berichtiget in seinem B. de aud. poet. K. 5.

stande nicht würden mit der Vorstellung von Gott reimen, vertrugen sich sehr gut mit einer Vorstellung von Gott, die nichts als seine Macht enthielt. So wie aber die Begriffe von Gott mehr aufgeklärt wurden: so mußte man endlich auf den Gedanken ganz natürlich kommen, daß Gott nicht der Urheber von etwas seyn könne, das man für Böse hält. Hier nahm man nun seine Zuflucht zu einem doppelten Behelf: entweder man dachte sich zwey verschiedene Urwesen von entgegengesetzter Natur, ein gutes und ein böses, oder man vertheilte die Regierung der Welt unter eine Menge geringerer Wesen, denen das Höchste diese Regierung überließ. Es würde nicht schwer seyn, von diesen ursprünglichen Philosophieen aus der ältesten Geschichte der Völker Beweise beyzubringen. Plutarch führt einige Zeilen aus einem alten Dichter an, wo die Dämonologie ausdrücklich so gebraucht wird: „Denn Jupiter besorgt nur solche Schicksale des Menschen, das Geringere überläßt er andern Dämonen.

Die Geschichte der jüdischen Nation läßt uns vermuthen, daß diese Ideen aus der chaldäischen Philoso-

phie

*) Ebend. S. 42. Ed. Krabl.

phie auch in die jüdische gebracht wurden. Die Babylonische Gefangenschaft, worin die Juden zuerst mit fremder Philosophie bekannt wurden, gab ohne Zweifel zu dieser Verpflanzung Gelegenheit. Wir finden davon noch Spuren in der h. Schrift selbst. Was in einem frühern Buche Gott unmittelbar beygelegt wird, das wird in einem spätern einem untergeordneten Werkzeuge zugeschrieben. (*) Diese Veränderung in der Philosophie der Juden ist so sichtbar, und trift so genau in den Zeitpunkt der Babylonischen Gefangenschaft, daß man bey Beurtheilung des Zeitalters ungewisser Bücher die Chaldäische Dämonologie zu Hülfe nehmen, und daraus ziemlich zuverlässig vermuthen kann, ob sie vor oder nach diesem Zeitpunkte geschrieben sind. So haben es Grotius und

(*) 2 Sam. 24, 1. vergl. mit 1. Chron. 22, 1. Stellte hier unter Satan auch nicht ein böser Dämon sondern ein jeder anderer feindseliger, auch menschlicher Rathgeber verstanden werden: so zeiget doch diese Abänderung des Ausdrucks bessere Einsichten an, die das Böse in der Welt den Mittelursachen beylegten. 5. Mos. 32, 8. in dem hebr. Text nach der Zahl der Kinder Israel, in der griech. Uebers. der 70. nach der Zahl der Engel.

le Clerc (*) wahrscheinlich gemacht, daß das Buch Hiob im Anfang dieser Gefangenschaft geschrieben sey. Der vornehmste Grund für diese Meynung, den sie aber nicht angeführt haben, ist ohne Zweifel der, daß die Kinder Gottes (Engel, nach Dan. 3, 25.) und der Satan, der sich unter sie mischt, augenscheinlich zu der Einfalt des mosaischen Zeitalters nicht passen, und auf die spätern Zeiten der chaldäischen Philosophie hindeuten. Ich kann hier eine Anmerkung nicht vorbeygehen, die man über eine moralische Idee in dem Buche Hiob machen kann, und die mir zu meiner gegenwärtigen Absicht wichtig scheint. So voll Hoheit und Kraft sich auch die Religionsempfindungen in diesem vortreflichen Buche zeigen, so kann man sich doch nicht entbrechen zu bemerken, daß zu den Zeiten, worin es fällt, die Begriffe von Tugend, Glückseligkeit, Lohn, Strafe, noch nicht ihre vollkommenste Ausbildung gehabt haben müssen, die sie durch die Lehre Jesu bekamen. So wohl in dem Wortwechsel Hiobs mit seinen Freunden, als auch in der erhabenen Entscheidung Gottes herrscht

(*) Grotius in adn. ad V. T. und le Clerc in den sent. de quelq. Theol. de Hollande. S. 177. u. f.

herrſcht durchgängig die Idee, als wenn das Ungemach des frommen Dulders entweder eine Folge ſeiner Schuld, oder ein bloßes Verhängniß der göttlichen Macht ſey. Es findet ſich in Beyden nichts von dem beruhigenden Gedanken, der aus der Abzweckung menſchlicher Leiden auf ihre innere Vollkommenheit hergenommen iſt.

In der That iſt dieſes die Aufklärung der Erkenntniß Gottes, die ſich nur erſt in den Büchern des N. T. in ihrem beſten Lichte zeigt. In dem Unterrichte, den wir da finden, liegt der Grund zu der vollkommenſten Rechtfertigung Gottes über alles, was dem Kurzſichtigen in der Einrichtung der Welt kann böſe ſcheinen, ſo wie zu der vollſtändigſten, freudigſten Beruhigung in allem Kummer.

Der 1. Hauptſatz: Gott iſt ſeiner Natur nach gut, und von ihm kann nichts, als Gutes kommen.

Nichts als gute Gaben, nichts als vollkommene Gaben, kommen von dem Vater des Lichts, bey welchem iſt kei-

ne

ne Veränderung noch Wechsel des Lichts, noch Finsterniß. Jac. 1, 17.

2. Alles moralische Böse kömmt von dem Menschen selbst, von der Schwachheit und Bosheit seines Herzens:

Niemand sage, wenn er versucht wird, daß er von Gott zur Verletzung seiner Pflicht gereizt werde. Denn so wenig Gott sündigen kann, so wenig kann und wird er die Menschen zum Bösen reizen. Jac. 1, 13.

3. Alle menschliche Leiden sind ein Gut, so fern sie zur moralischen Zucht gehören:

Denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen. Röm. 8, 28.

Alle Züchtigung, wenn sie da ist, und so lange man sie fühlet, ist freylich schmerzhaft, allein sie hat die selige Frucht, daß man durch sie zur Tugend gebildet wird. Ebr. 12, 11.

Ich geſtehe, daß mir keine richtige Theodicee über das, was man in der Welt böſe nennt, bekannt iſt, die nicht eine genauere, wiſſenſchaftlichere Entwikkelung der angeführten Sätze wäre. Sie ſehen alſo, mein Freund! daß das Berufen auf die Allgewalt Gottes, und auf das Einwirken untergeordneter Weſen, weder bey dem moraliſchen noch bey dem phyſiſchen Uebel dem Geiſte der Lehre Jeſu gemäß ſey. Das Lehrgebäude des N. T. enthält alſo keine unbedingte Rathſchlüſſe Gottes über das Wohl und Weh des Menſchen.

Nur da, wo es die Lehrweisheit der Apoſtel nöthig fand, eingewurzelte Nationalvorurtheile aus gewohnten Grundſätzen zu widerlegen, nur da, wo von äußerlichen Begünſtigungen die Rede iſt, die eine Nation bisher genoſſen, und die Gott, ſo wie es der Plan ſeiner Vorſehung erfodert, geben und nehmen kann, nur da finden wir in den apoſtoliſchen Schriften das Recht des höchſten Weltregenten zu einem unumſchränkten Verfahren geltend gemacht. Das iſt die ganz kurze und natürliche Auflöſung aller Schwierigkeiten des Neunten Kap. an die Römer, deſſen Beweisart in der edlen und klaren Theorie des N. T. von dem weiſen überall vollkommen motivirten Be-

tragen Gottes in Austheilung seiner Huld, keine Aenderung machen kann.

In den ersten Jahrhunderten des Christenthums scheint man diesen Sinn des neuen Testaments nicht vergessen zu haben, wenigstens hat man ihm noch nirgends widersprochen. Eben so blieb man ihm auch in Griechenland und Asien die folgenden Zeiten hindurch getreu. Allein in der Afrikanischen Kirche vertiefte man sich im fünften Jahrhundert in vorwitzige Fragen unter der Anführung eines Mannes, der zum Unglück zu viel Verdienste um die Hierarchie hatte, als daß sein Ansehn nicht hätte von großem, gefährlichem Gewicht seyn sollen.

Die Vereinigung des freyen Willens verständiger Wesen mit dem Vorhersehen Gottes, ist von je her der Gegenstand und die Verzweiflung der Forschbegier nachdenkender und grübelnder Köpfe gewesen. Die helle Seite dieser ganzen Untersuchung ist gerade die, die wir zur Einrichtung des Lebens brauchen: so wie die dunkele nur zur Befriedigung einer unruhigen Wißbegier dienen kann, wenn sie aufgehellt wird, und für den größten Theil der Menschen unbeschadet ihrer Ruhe und ihrer Tugend in den Schatten blei-

ben kann, worin sie sich vor dem ungeübten Auge verbirget. Es ist uns allen wichtig zu wissen, daß der Verstand durch angemessenen Unterricht erleuchtet, der Wille durch vernünftige Bewegungsgründe gelenket, und die Tugend durch Uebung gestärket werde, daß zu diesen Absichten eine natürliche Schicklichkeit und Kraft in der Wahrheit liege, als solche zu überzeugen, und in dem wahren Guten, als solches zu lenken und zu gewinnen, und daß der menschliche Verstand so eingerichtet sey, die Wahrheit an ihren Kennzeichen zu unterscheiden, und der menschliche Wille, das Gute das er erkannt, zu lieben, daß endlich dieses Suchen nach Wahrheit, dieses Bestreben nach Tugend uns Gott günstig mache. Wie nun die Freyheit des Willens, die diese Bemühungen voraussehen, mit dem Vorhersehen Gottes bestehen könne, das ist uns nicht so nothwendig zu wissen. Also noch einmahl! der nothwendige Theil dieser Untersuchung ist hell, der entbehrliche ist dunkel. Und mit dem Erstern begnügte sich Pelagius, mit dem Andern beschäftigte sich Augustinus! (*)

(*) Eine kurze und pragmatische Geschichte der Meynungen über die Gnadenwahl findet man in Burnets Expos. of the xxxix. Art. S. 191.

Die Untrüglichkeit des göttlichen Vorhersehens, die Unfehlbarkeit seiner Rathschlüsse, die Unwiderstehlichkeit seiner Macht, davon gieng Augustinus aus. Indem er wähnte, es sey Gott alles daran gelegen, mit unerbittlicher Eifersucht darüber zu halten, daß vornehmlich die fürchterlichen Tiefen seines göttlichen Wesens recht gekannt und verehrt würden: so dachte er nicht zu viel zu thun, wenn er ihnen das allgemeine Gefühl der Freyheit des Willens aufopferte.

Es war in verschiedenen Kirchen schon mancher große Schritt zu diesem Lehrgebäude von unbedingten Rathschlüssen geschehen, dadurch, daß man den Liturgischen Verrichtungen eine Kraft beylegte, die sich aus der Natur nicht erklären ließ. Man hatte angefangen, die Wirksamkeit gewisser Ceremonien der Kirche so weit zu erheben, daß man von ihnen als bloß körperlichen Handlungen, ohne Rücksicht auf ihre Bedeutung einen unmittelbaren, unerklärlichen Nutzen erwartete. Da also der wahre Christ nicht mehr nach der natürlichen Methode, die der Einrichtung des menschlichen Geistes und dem Muster Jesu und seiner Apostel angemessen ist, durch Unterricht und vernünftige Zucht, gebildet wurd: so

konnte allerdings die Freyheit des menschlichen Willens nicht in dem System der Kirche bleiben. Der Mensch hörte auf, sich in der Hauptsache der Bekehrung als ein moralisches Wesen zu verhalten; und, wenn er bis dahin aus freyer Wahl gehandelt hatte, wo ihm durch die Ceremonien der Kirche, durch die Hände der Priester die Gnade Gottes konnte mitgetheilt werden: so geschah das Uebrige, nämlich das Einwirken auf seinen Verstand und auf sein Herz ohne sein Zuthun.

Dieses Lehrgebäude scheint uns auf den ersten Anblick einen hohen Begriff von Gott zu geben: von seiner Macht, die durch keine Gesetze gebunden ist, von seiner höchsten Willkühr, die sich nach keinen objektiven Gründen zu richten braucht, von seinem höchsten Rechte, das eben so unumschränkt ist, elend zu machen, als zu beseeligen, von der Unabhängigkeit seines Willens, der nicht durch den langsamen Weg der Natur aufgehalten wird, von der Niedrigkeit des Menschen, der zu nichts Gutem tüchtig ist, von der Größe Gottes, dem er alles allein zu danken hat. Das würde nun zwar eine Größe seyn, auf die ein morgenländischer Despot eifersüchtig seyn könnte, eine Größe, die blödsinnige Sklaven bewundern könnten;

ten; aber auch eine Größe, die ſich ein weiſer Regent wünſchen, und ein freyes, edles Herz verehren könnte? Kann der Ewige ſo verehrt ſeyn wollen? Kann ein Weiſer wünſchen, daß man ſeine Macht zum Nachtheil ſeines moraliſchen Charakters vergrößere?

Die Geſetze, wonach Gott die Welt beherrſcht, und ſein Recht über ſeine Geſchöpfe übt, ſind die Geſetze ſeines eignen vollkommenſten Verſtandes, und können alſo ſeiner unumſchränkten Unabhängigkeit keinen Eintrag thun. Er beherrſcht mithin die Welt nach der Einrichtung, die er ſelbſt veranſtaltet hat. Davon abzugehen, um uns von ſeiner Macht und der Unabhängigkeit ſeines Rechts einen größern Begriff zu machen, würde für das denkende Geſchöpf erniedrigend und verwirrend, ſo wie ſeiner eigenen beſten Natur unwürdig ſeyn. Sein Recht verwaltet er nach den Geſetzen ſeines vollkommenſten und unveränderlichen Willens. Die Ausübung deſſelben richtet ſich daher nach der Beſchaffenheit, die er ſelbſt in die Dinge gelegt hat. Wie dieſes weiſe Verhalten Gottes uns das erhabenſte Bild von ſeiner verehrungswürdigſten Größe gebe, wird ſich durch eine kurze Auflöſung der Begriffe zeigen laſſen.

Wir haben die moraliſchen Eigenſchaften von Recht, Herrſchaft, Freyheit, Unabhängigkeit, ſo wie wir ſie in Menſchen finden, auf Gott übergetragen, aber oft mit dem, was ſie unvollſtändiges und grobes haben, wenn ſie von dem Menſchen empfunden oder wahrgenommen werden. Wir haben geglaubt, daß ſie auch in Gott deſto größer ſeyen, je ungebundener er in ihrem Gebrauche wäre, und haben ihn alſo von allen Geſetzen in dieſem Gebrauche entbinden zu müſſen geglaubt. Hier thut ſich nun eine merkliche Verſchiedenheit zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen hervor. Bey Menſchen wird die Herrſchaft, Freyheit, Unabhängigkeit von außen, und das Recht durch die Rechte anderer eingeſchränkt. Wenn der Menſch den Menſchen wider ſeinen Willen beherrſchen, ſeine Freyheit, ſeine Unabhängigkeit, und ſein Recht zu handeln und zu gebrauchen, bis in das Gebiet eines andern ausdehnen will: ſo findet er Widerſtand und fühlt alſo Einſchränkung. Das kann ſich bey Gott nicht ſo verhalten, er kann in ſeinem Wirken durch nichts eingeſchränkt, er darf durch nichts außer ihm zu dem beſten, wohlthätigſten Gebrauch ſeiner Kraft angehalten werden. Bey den Menſchen entſteht das Recht über die phyſiſche Schöpfung aus der unſchädlichen Befriedigung ihres

Be-

Bedürfnisses; bey Gott, aus der Abhängigkeit derselben von seiner Willenskraft. Bey menschlichen Regenten entsteht das Recht zu regieren aus der Einwilligung der Beherrschten; in Gott beruht dieses Recht, nicht bloß auf der physischen Abhängigkeit der moralischen Wesen von seiner Kraft, sondern auch auf der vollkommensten Besorgung ihres größten Wohls durch den höchsten Verstand und den besten Willen. Sie sehen also, daß das vollkommenste Wesen mit der vollständigsten Freyheit das unabhängigste Recht hat, die moralische Welt zu beherrschen, daß dieses Recht aber nicht bloß das Recht des Mächtigen, sondern auch das Recht des weisesten Wohlthäters ist. Also ist bey Gott Recht, Herrschaft, Freyheit, Unabhängigkeit im erhabensten Verstande; nicht eingeschränkt durch eine Macht außer ihm, nicht bestimmt durch Einwilligung anderer Wesen; alles quillt aus seiner eigenen Seeligkeit, aus seinem eigenen ewigen Lichte, aus seiner mittheilenden Güte, aus seinem ordnenden Verstande.

Wenn also die Macht des Ewigen nach dem Plane seiner Weisheit seine Welt baut: ist sie darum eingeschränkt? Wenn das Recht des Allgenugsamen nicht

bloß

bloß ein phyſiſches Recht, wenn es auch ein moraliſches Recht iſt, wenn er nicht allein Gehorſam gebieten kann, ſondern wenn ſein Gehorſam auch Seeligkeit für den Gehorchenden iſt, erliegt der ſterbliche Gedanke weniger unter dem Anſtaunen ſeiner Unendlichkeit?

So wie die Aufklärung in der chriſtlichen Kirche zu Auguſtinus Zeiten ſtand, mußte wohl das dunkle Syſtem von unbedingter Gnade einen ebenen Weg finden. Der immer wachſende Aberglauben machte alle Gemüther geneigt, die Eindrücke des knechtiſchen ſchreckenvollen Schauders allein für ächte und kräftige Empfindungen der Religion zu halten. Man kann auch wohl denken, daß, ſo lange es mit der Erleuchtung nicht beſſer wurd, dieſe Grundſätze geheiligt bleiben mußten.

Es kamen verſchiedene Umſtände zuſammen, welche das Syſtem der unbedingten Gnade auch bey dem Anfange der Reformation begünſtigten. Die Reformatoren fanden in der Kirche, von der ſie ausgiengen, den Satz als einen Glaubensartikel feſtgeſetzt: daß der Menſch durch das Verdienſt ſeiner guten Werke könne gerechtfertigt werden. Unter gu-

ten

ten Werken verstand man alle die körperlichen Handlungen, die die Kirche vorgeschrieben hatte: Wallfahrten, Kasteyen, Fasten, Beobachtung der Mönchsgelübde, und was dem ähnlich war. Der schändliche Handel mit den Indulgenzen, der dem Luther zuerst Gelegenheit gab, die Verderbnisse der herrschenden Kirche aufzudecken, war ganz auf diese Lehre von den guten Werken gebauet. Mit dieser Lehre stand noch eine andere in genauester Verbindung, die nämlich: daß der Mensch durch seine natürlichen Kräfte die nöthige Gnade zur Seeligkeit erhalten könne. Bey allem Beyfall, den Augustinus Ansehn seinem Systeme verschaft hatte, war doch die Meynung von der Zulänglichkeit der natürlichen Kräfte immer eine Lieblingslehre der Klostertheologie geblieben. In den ruhigen Schatten einsamer Zellen, wohin ihn Cassianus, ein Schüler des Chrysostomus, verpflanzt hatte, erhielt sich dieser Theil des pelagianischen Systems, der zu dem Glauben an den Ueberfluß des Verdienstes der Klosterheiligen so nöthig war, unangefochten. Da nun aus dieser unerschöpflichen Quelle die Gnade des fremden Verdienstes durch den Kanal der Indulgenzen auf alle übrige Gläubigen strömte: so glaubten die Reformatoren, daß sie, um diese Gewässer zu versiegen, die Quelle selbst verschüt-

ſchütten müßten. Da fanden ſie dann nun ſchon beym Auguſtinus alle die Waffen, womit ſie die Verdienſte der Kloſterheiligkeit zu Grunde richten konnten. (*) Und ſo kam das Syſtem dieſes Kirchenvaters in Luthers bekanntes Buch vom knechtiſchen Willen (de ſervo arbitrio) und in Kalvins Inſtitutionen.

Der Augenſchein lehrt, daß dieſe beyden großen Männer den philoſophiſchen Theil der ſchweren Frage über die göttlichen Rathſchlüſſe gar nicht berührt haben, zufrieden durch die Feſtſetzung des Syſtems von der Unzulänglichkeit der natürlichen Kräfte, von der unmittelbaren Allwirkſamkeit der göttlichen unbe-

(*) Es wird zwar gemeiniglich geſagt, daß Thomas von Aquino die Lehre des Auguſtinus in ein Syſtem gebracht habe, das iſt aber nur wahr in Anſehung der übernatürlichen und unwiderſtehlichen Gnade; in Anſehung der göttlichen Rathſchlüſſe iſt ſein Lehrgebäude zuſammenhängender als das Lehrgebäude des Auguſtinus, der überhaupt ſehr unbeſtändig iſt, wie man aus Vergleichung einiger Stellen beym Dalläus de uſu Patrum S. 168. ſehen kann. Er hat anders gegen die Manichäer, anders gegen die Pelagianer deklamirt.

bedingten Gnade einer verderblichen Ascetik und Sittenlehre den Zugang verschlossen zu haben. Bald aber wurden mildere Gottesgelehrte gewahr, daß um das Vertrauen auf die Verheissungen des Christenthums, und die aufrichtigste Demuth bey dem redlichsten Fleiße in wahrer christlicher Tugend zu empfehlen, dieses strenge Lehrgebäude nichts weniger als unentbehrlich sey. Das Wort Verdienst hatte sie Anfangs alle geschreckt; beynahe alle hatten geglaubt, daß Freyheit des Willens, und bedingte Gnade auf das ehemalige so schädliche und jetzt billig verhaßte Verdienst werkstolzer Heiligen führen müßte. „Denn, sagt Kalvin, (*) er (Hieronymus „Bolsec) leugnet gar nicht, daß alle eine solche „Frey-

(*) *Calvinus* Ep. 135. S. 265. Neque enim dissimulat sic libero arbitrio præditos esse omnes, ut in medio omnibus posita sit obtinendæ salutis facultas. Hoc modo totam prædestinationem ab ipsa radice convelli vides: statui liberum arbitrium, quod salutem aliqua ex parte acquirat. Atque hoc plus quam ridiculum est, quod *Hieronymus*, liberum arbitrium confessus a meriti voce abhorret. Quisquis enim ideo censetur in Dei filiis, quia oblatæ sibi adoptionis gratiæ se aptavit, quomodo *merito* spoliandus est?

„Freyheit des Willens haben, daß sie die Seeligkeit „erlangen können. Er reißt also die ganze Präde„stination mit der Wurzel aus, und nimmt einen „freyen Willen an, wodurch der Mensch, wenigstens „zum Theil, die Seeligkeit erlangt. Hiebey ist nun „mehr als lächerlich, daß Hieronymus (Bolsec) den „freyen Willen einräumt, das Wort Verdienst aber „nicht gebrauchen will. Denn wer darum zu „den Kindern Gottes gerechnet wird, weil „er sich der angetragenen Gnade der Adoption „gefüget hat, wie will ich dem das Verdienst ab„sprechen?

Diese Schreckbilder waren nun nicht allen fürchterlich; sonderlich denen nicht, die durch ihre klassische Erziehung ihren moralischen Geschmack gebildet hatten, und so einsehen konnten, daß, wenn nur erst durch christliche Zucht das Verdienst der wahren Tugend den Herzen bekannt und ehrwürdig gemacht werden könnte, das Afterverdienst der abergläubischen Schwärmerey von sich selbst fallen müsse. Zu dieser Klasse gehörten Erasmus, der gewiß kein Freund der Klosterheiligkeit war, Melanch-

thon, Zwinglin, Bullinger. (*) Melanchthon hatte ſich zuerſt laut für die bedingte Gnade erklärt, in einer Unterhandlung mit Bucer im Jahr 1535. und von der Zeit war er über dieſen Punkt ſo entſcheidend und ſtandhaft, daß er nicht allein in ſeinen theologiſchen Lehrſätzen die Lehre von der unbedingten Gnade verwarf, ſondern auch in einer Schrift Kalvins, ſo gelind und ertragend er war, den Artikel von der Gnadenwahl mit eigener Hand ausſtrich. (**) Das erzählt Kalvin ſelbſt in einem Brie-

(*) Erasmus Schrift gegen Luthern de libro arbitrio iſt bekannt. Von den ſchweizeriſchen Gottesgelehrten kann man ein Gutachten in Hier. Bolſecs Sache finden in einem Briefe Joh. Alph. Turretins an den Erzbiſchof von Canterbury in der Biblioth. Germ. T. 13. S. 72. Eben das behauptet man von Thom. Cranmer und B. Ridley. Die Schriften des Erſtern on neceſſary Erud. 1543. und on the Sacrement 1550 verwerfen die unbedingten Rathſchlüſſe.

(**) *Calv.* Ep. 141. S. 275. Curam ſimul & dolorem mihi auget, quod Te video hac in re propemodum eſſe Tui diſſimilem. Audio enim, cum Tibi oblata eſſet formula noſtræ cum Tigurina Eccleſia conſenſionis, protinus arrepto calamo ſententiam unam, quæ Dei electos a reprobis parce & ſobrie diſcernit ubi Te fuiſſe conſoſſam.

Briefe an Melanchthon. „Das macht mich noch „beſorgter und banger, daß du dir in dieſer Sache „gar nicht ähnlich biſt. Denn ich höre, daß du, als „man dir ein Exemplar von der Vereinigungsformel „zwiſchen unſerer und der Zürchiſchen Kirche ge„bracht, die Feder genommen, und den Satz, worin „die Erwählten Gottes von den Verworfenen vorſich„tiglich unterſchieden worden, ausgeſtrichen habeſt."

Ohne Zweifel begriffen Erasmus und Melanchthon, daß es genug ſey, um der Welt über die Nichtigkeit der erträumten Verdienſte der abergläubiſchen Schwärmerey die Augen zu öfnen, wenn man ſie nur auf die Sittenlehre der h. Schrift hinwieſe. Da dieſe Sittenlehre alle Pflichten des Menſchen aus ihrer wahren Quelle herleitet, — nämlich aus dem eigenen höchſten Gute des Menſchen, — ſie durch ihre wahren Bewegungsgründe unterſtützet, nämlich durch die Betrachtung ſeiner eigenen höchſten Glückſeeligkeit, — ſeiner Tugend das große Ziel einer Vollkommenheit, dem ſich der endliche Geiſt ſtets nähert, vorſteckt, ihn auf das unerreichbare Muſter aller Vortreflichkeit hinweiſet: ſo iſt nicht zu befürchten, daß ſie den Wahn von einem überflüßigen Verdienſt zulaſſen könne; von ei-

nem Verdienste, das Gott belohnen müsse, als wenn dem allgenugsamen Gott, nicht dem tugendhaften Menschen, aller Vortheil davon zuwächse; und von einem überflüßigen, als wenn nicht jede gute Handlung in Ewigkeit den tugendhaften Christen selbst immer veredeln könte, und als wenn die Folgen der Tugend auf andere, die sie nicht geübt haben, könnten übergetragen werden. Wenn diese Einsichten wären allgemeiner gewesen: so könnte man glauben, daß schon zur Zeit der Reformation kein Gottesgelehrter die unbedingte Gnade in das System seiner Kirche würde aufgenommen haben. Denn man würde erkannt haben, daß das Naturrecht und die Sittenlehre auch für das natürliche Gewissen Evidenz und Kraft haben, und daß es den natürlichen Tugenden nicht an Schicklichkeit und Kraft, den Menschen zu beseeligen, fehlen könne.

Allein der Erkenntniß dieser Wahrheiten stund zweyerley entgegen. Erstlich fanden sie in dem damaligen Zustande der Schrifterklärung noch zu viel Hindernisse. Aus Calvins und Bezas Schriften sieht man, daß sie bey der Erklärung des Neunten Kap. an die Römer noch ganz im Finstern tappten. So schien dem Beza z. B. der Beweis für die unbedingten

ten Rathschlüsse Gottes aus dem zwey und zwanzigsten Verse unüberwindlich. Und so mußte er allerdings scheinen, wenn man diese Stelle nach der damaligen Erklärung ansahe, die sich auch in Luthers Uebersetzung erhalten hat: Derohalben, da Gott wollte Zorn erzeigen, und Kund thun seine Macht, hat er mit großer Geduld getragen die Gefäße des Zorns, die da zugerichtet sind zur Verdammniß. Allein nach dem, was Paulus in dem ganzen Briefe widerlegen will, nämlich die allgemeine Nothwendigkeit des jüdischen Gottesdienstes, und die Ansprüche der Juden auf Vorzüge, deren ehemalige Gründlichkeit der Apostel erkennen mußte, die aber die Freyheit Gottes nicht binden konnten, — nach diesem allen sieht man bald, daß in der ganzen Stelle von keinem willkührlichen Verfahren Gottes bey der Bestimmung des Menschen zu ewiger Glückseeligkeit oder zu ewigem Elende die Rede sey. Kann euch Gott nicht, sagt der Apostel, nachdem euch, die ihr in Unsittlichkeit versunken, und zur Strafe reif waret, seine Langmuth so lange getragen hat, endlich nun auch so behandeln, wie ihr es lange verdientet, und euch seine Macht fühlen lassen; v. 23. damit auch andere, die es würdiger sind, und

denen er diese Gnadenbezeugungen lange zugedacht hatte, seine herrliche Gnade kennen lernen. (*)

Es ist hier bloß von äußerlichen Veranstaltungen die Rede, wodurch die Vorsehung den Unterricht und die Zucht des menschlichen Geschlechts befördert, und deren es, nach der Verschiedenheit des Bedürfnisses und der Empfänglichkeit eines jeden Volkes sehr mannigfaltige geben kann und geben muß. (**)

Es

(*) Ich kann mich noch nicht überreden, daß das κατηντησεν εις απωλειαν auf etwas anders als auf den Untergang des jüdischen Staats, und den damit verknüpften Untergang des jüdischen Gottesdienstes gehen könne. Mit diesem Untergange war die Verallgemeinerung des positiven Religionsunterrichts verbunden. Hr. D. Schmidt hat es noch neuerlich auf das Schicksal der Menschen nach dem Tode, auf die Höllenstrafen, gezogen. Das scheint mir der Zweck des Apostels nicht zu erfodern. Es gehört zu der Sobrietät des Auslegers mit der Ausdehnung des Sinnes nicht weiter zu gehen, als es der Zweck will. S. dessen adnot. in Ep. ad Rom. ad h. l.

(**) Die Ausleger, die diese Anmerkung nicht gemacht haben, pflegten die Stellen, die ihnen Schwie-

Es ist daher so weit entfernt, daß Paulus in diesem merkwürdigen Kapitel eine eingeschränkte Gnade hat festsetzen wollen, daß ich vielmehr kein Stück der Schrift kenne, worin der Particularismus der Juden nach ihren eigenen Grundsätzen siegreicher bestritten würde, als eben dieses. Sie baueten ihr Recht zu einer ausschließenden Religionsverfassung, und zu der damit ausschließend verknüpften Gnade Gottes auf die Verjährung ihres Besitzes. Diesem stolzen und unmenschlichen Vorurtheile setzt der edle Apostel die Freyheit Gottes in der Austheilung seiner Begünstigungen, und die Unerforschlichkeit der Wege seiner Vorsehung in der Anordnung der Weltbegebenheiten entgegen. Er gehet von den Grundsätzen aus, daß Gott Allen helfen, Alle beseeligen wolle; daß die Verschiedenheit in der äußerlichen Behandlungsart diesem allgemeinen Willen Gottes, nicht entgegen

Schwierigkeit machten, als Einwürfe eines Gegners anzusehen; das hatten unter den Alten Origenes, Chrysostomus, Theodoretus und Pelagius gethan, unter den Neuern thaten es Erasmus, Isidorus Clarius, Camerarius, Alesius und Heumann. S. des Letztern Erkl. des Br. an die Römer. S. 442. u. f.

stehe, sondern ihn anrichten helfe, ob wir gleich nicht allen Wegen Gottes in ihren unendlichverwikkelten Durchwindungen bis zur Auflösung in den großen allgemeinen Zweck nachspüren können. Also Daß diese Weltbegebenheiten allezeit nach dem Bedürfniß und zu dem höchsten Besten des Gnadenreichs eingerichtet seyen, nicht das; sondern Wie dieses Beste durch sie geschafft werde, das ist das unergründliche Geheimniß der Regierung Gottes. Und das ist die Lehre des großen Apostels, das ist der ganz ebene Weg, worauf alle Widersprüche in diesem Artikel können vereinigt werden. Nicht darüber, daß Gott Menschen seine Gnade willkührlich und unbedingt versagt; sondern darüber, daß er sie allen durch Wege, die dem menschlichen Auge so unscheinbar sind, zukommen läßt, daß er seine Maaßregeln so nach dem Bedürfniß abändert, aber immer aufs genauste angemessen abändert, um so aus dem unversieglichen Quell seiner Seeligkeit durch alle Geschlechtsfolgen in unzählbaren Kanälen, die uns unsichtbar sind, den angemessensten Antheil einem jeden zurinnen zu lassen, darüber müssen wir ausrufen: O welch eine Tiefe des Reichthums, beyde der Weisheit und Erkenntniß Gottes,

wie

wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte, und wie unerforschlich seine Wege!

Das zweyte Hinderniß, das den richtigen Begriffen von der göttlichen Gnade entgegenstand, waren die unvollständigen Vorstellungen von der wahren Wirkungsart des göttlichen Worts. Man kannte die logische und moralische Kraft desselben noch nicht genug, man glaubte, daß die noch nicht hinreichend sey, ohne eine besondere Wirkung der Allmacht, den Verstand zu überzeugen, und das Herz zu lenken. (*) Die Furcht, seinen Gegnern in die Hände zu fallen, und ihnen einen Vortheil zu geben, den sie mißbrauchen mögten, wozu die nicht verleiten kann! Immer voll panischen Schreckens vor dem Ungeheuer des Verdienstes abergläubischer Wer-

(*) Wilhelm Twissius wird hierüber vom Dalläus in der Apol. pro syn. Ales. & Carent. S. 6. angeführt. Ich nenne diese Stelle vorzüglich vor allen andern darum, weil sie sich in seinem Buche de praedest. (L. I. P. I. Digr. 4. S. 36. b.) das er gegen den Jacob Arminius geschrieben, als ein Vordersatz findet.

Werke, glaubten die ersten protestantischen Gottesgelehrten alles menschliche Verdienst nicht genug herunterseßen zu können. Damit also der Mensch in seiner Bekehrung, in der Berichtigung seiner moralischen Urtheile, in der Bezwingung seiner Vorurtheile und Leidenschaften durch Wachsamkeit und Zucht gar kein Verdienst haben mögte: so wurd seine Sinnesbesserung ganz der Allmacht zugeschrieben. Dies war der Weg, auf welchem sowohl Augustinus in seinen Streitigkeiten mit dem Pelagius, als auch Luther und Kalvin in ihren Streitigkeiten mit den Klosterheologen auf ihr System von der unbedingten Gnade kamen. Denn da sie nun dem Menschen alle Tüchtigkeit zu Beurtheilung moralischer Gegenstände, alle Wirksamkeit der Bewegungsgründe auf seinen Willen abgesprochen hatten: so konnte sich die Vorsehung in dem Gebrauch der Allmacht zur Besserung des Herzens nach keinem objektiven Grunde mehr richten; sie mußte also diese Besserung willkührlich nach einem unbedingten Rathschlusse hervorbringen. Man fieng nun an, die Rathschlüsse Gottes zu untersuchen, und drang insonderheit auf ihre Gewißheit und Unveränderlichkeit. Da man aber ihre Weisheit nicht in Betrachtung zog: so mußte man,

um bändig zu ſeyn, dieſem Syſtem noch die Vorherbeſtimmung des Menſchen zur Sünde hinzuſügen. (*)

Wie will man nun dieſe Uebel, moraliſche und phyſiſche, die Gott durch einen unbedingten Rathſchluß in die Welt gebracht, mit dem letzten Zwecke vereinigen, zu dem Gott das Daſeyn der Welt beſchloſſen hat? Kalvin antwortet hierauf: „Wenn ein „ſo lahmes Mährchen (nämlich daß Gott den Menſchen, um ihn als ein freyes Weſen zu behandeln, „nach ſeiner moraliſchen Beſchaffenheit behandeln „muß)

(*) Das erſte Stück hatte ſchon Gottſchalk hinzugethan, und Kalvin trug kein Bedenken, auch zu der Vorherbeſtimmung zur Sünde fortzuſchreiten, Inſt. L. III. Cap. 23. §. 7. und inſonderheit Cap. 24. §. 14. in den Worten: Quod igitur patefacto ſibi verbo non obtemperant reprobi, probe id in malitiam pravitatemque cordis eorum rejicitur, modo ſimul adjiciatur, *ideo in hanc pravitatem adductos, quia juſto ſed inſcrutabili Dei judicio ſuccitati ſint* u. ſ. w. Eben ſo fügte er noch die Unverlierbarkeit der Gnade hinzu. Er iſt überhaupt viel weiter gegangen als Auguſtinus.

„muß) Platz finden soll: wo bleibt seine Allmacht?“ Also die Offenbarung seiner Allmacht ist der unmittelbare und letzte Zweck des Bösen in der Welt! Sie sehen, mein werther Freund! daß ich nicht unrecht behauptet habe, unvollständige Begriffe von Gott, so wie sie der ungebildete Verstand des kindischen Menschen haben kann, Begriffe, die alle Vortreflichkeiten Gottes auf seine Macht begränzen, seyen die Haupturſach, daß man dem Höchsten Rathschlüsse beylegt, die der Vortreflichkeit seines Charakters unwürdig sind.

Kann die Allmacht Gottes nicht anders offenbaret werden? Ist sie nicht eben die unermeßliche, dem endlichen Gedanken ewig unbegreifliche Kraft, wenn der Uebergang vom Nichts zum Seyn ein Uebergang zu einem glückseligen, wonnereichen Seyn ist, wenn das, dem die Allmacht Seyn und Leben giebt, sich auch so in die große vortrefliche Weltkette paßt, daß es sich von beyden Seiten an kostbare Theile des ganzen Alls anschmiegt, und in dieser Verbindung dazu beyträgt, dieses große All zum vollkommensten Spiegel aller göttlichen Eigenschaften, auch der moralischen zu machen? Wie weit würdiger der sittlichen Hoheit Gottes war die Theorie von dem Ursprunge

des

des moraliſchen und phyſiſchen Uebels ſchon in den ſcharfſinnigen Syſtemen der ſcholaſtiſchen Philoſophie? (*) Die Weſen der Dinge waren darin nothwendig und unveränderlich; das alſo, was ihnen von Unvollkommenheit anklebte, konnte ihnen auch durch die Allmacht nicht genommen werden; wohl aber konnte, was für ſich nicht gut war, in dem Zuſammenhange mit einer Kette von guten Urſachen und Folgen, gut ſeyn. (bonum per accidens.) Nun konnte dieſer Zuſammenhang der Dinge, den Gott wirklich gemacht, nicht beſſer gemacht werden, er konnte alſo auch durch Weglaſſung des Uebels, das in demſelben eingeflochten iſt, nicht beſſer werden, die Weisheit Gottes konnte alſo das Uebel in demſelben zulaſſen, weil ohne daſſelbe das Ganze nicht würde die anſtändigſte und beſte Ordnung der Dinge geweſen ſeyn.

Welch eine troſtloſe Entwickelung des Verworrenen, das uns hier bekümmert hat, welch bangende Aufklä-

(*) Die hier angeführten Sätze ſind zuſammengezogen aus S. Thom. Summa P. I. qu. 25. art. 6. und P. I. qu. 19. art. 9. concl. 5.

klärung der Schatten dieſes Erdthals, nach deren Erhellung wir uns ſehnen: daß Alles ſoll keinen Ausgang des Glücks haben, die Schatten ſollen ſich in dickere endloſe verlieren. Du biſt hier elend, weil du dort ewig ſollſt elend ſeyn, und das, damit Gott an deinem Elende zeige, wie gränzenlos ſeine Macht iſt! Eine Antwort, wovor der Unglückliche verſtummen mag, die aber ſein wundes Herz nicht heilen, ſeinen Verſtand, der an Gottes Charakter irre iſt, nicht mit den Maaßregeln der Vorſehung verſöhnen wird; eine Antwort, die eigentlich keine Antwort iſt.

Die einzige Antwort, die mich befriedigt, wenn ich frage, warum iſt Böſes in der Welt? bleibt alſo immer die: weil es zu einem größern Gute, wohl bemerkt! in eben der Welt dient. Es befriedigt mich nicht, wenn man mir bloß ſagt: „Gott hat „das Böſe aus gerechten uns unbekannten Urſachen in „die Welt gebracht,“ wenn man nicht hinzufügt: „und dieſe Urſachen ſind ein gröſſeres Gut, das er „in der Welt erreichen wollte.“ (*) Dann mag man

(*) So, meynt Leibnitz, müſſe man das aus chriſtlicher Liebe verſtehen, was Kalvin! groſſe und gerechte Urſache ſeiner Wahl nennt. Theod. Th. 1. §. 79.

man den Rathschluß dieses Scheinbösen in den göttlichen Rathschlüssen hinstellen, wohin man will, vor den Fall Adams oder hinter ihn, man mag ein Supralapsarier oder ein Infralapsarier seyn, das ist alles für die Rettung der göttlichen Regierung vollkommen gleichgültig. (*)

Wenn ich mich zur Rechtfertigung der göttlichen Regierung nur auf seine Macht berufen darf: so hängt es von dem Willen Gottes allein ab, was Wahr oder Falsch, Recht oder Unrecht, was Löblich und Schändlich seyn soll; so ist die schöne Harmonie, die von Sphäre zu Sphäre alle Himmel durchtönt, worin das Geisterreich dem Naturreich zustimmt, worin auch meine Arbeiten, meine Leiden, kleine, den Wohllaut nicht zerstörende Mißtöne sind, die

(*) Es ist daher sehr überflüßig, daß Vitus den Leibnitz zum Supralapsarier macht. Es fragt sich, ob der Rathschluß, den er noch vor den Rathschluß über den Fall Adams setzt, sich durch irgend ein äußerliches Gut rechtfertigen lasse, oder nicht. Wer das Letztere behauptet, beschimpft als Supralapsarier die göttliche Regierung. Steph. Viti Apol. Syn. Dordr. §. 61.

die sich endlich, wie alle andere, immer mehr in den groſsen Akkorden des allgemeinen Wohls auflösen werden — diese schöne Harmonie ist dahin. Ich mögte nicht gern die Verirrungen eines groſsen Mannes durch Folgerungen vergröſsern, die er in seinem System vielleicht selbst nicht gesehen hat. Diese Folgerungen, so sehr sie in den Vordersätzen des Systems liegen, werden oft, wenn sie praktisch sind, nicht zu Maaſsregeln des Lebens aufgenommen. Das gesunde unangegriffene Gefühl ringt fast immer glücklich mit den praktischen Abgeschmaktheiten der Spekulation, und hilft dem Herzen die Verirrungen des Kopfes berichtigen. Sonst — was für giftigen Einfluſs auf unsern Tugendfleiſs und auf unsere Herzensruhe müſste ein System nicht haben, worin die Weisheit nichts bindet, so daſs Fleiſs der Tugend nützlich seyn, und jedes Leiden zum besten dienen könne; ein System, worin die Macht Gottes allein sichtbar seyn soll.

So haben inzwischen Männer darüber geurtheilt, die dieses Lehrgebäude der unbedingten Ghade bloſs in seinen sittlichen Beziehungen angesehen haben. „Wer „denkt, sagt Shaftesbury, (*) daſs ein Gott ist, „und

(*) Inquiry concern. Virtue, B. I. P. III. Sect. II.

„und ausdrücklich vorgiebt, zu glauben, daß er ge-
„recht und gut ist, der muß annehmen, daß es
„unabhängig von dem Willen Gottes, solch ein
„Ding, als Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit,
„Wahrheit und Falschheit, Recht und Unrecht,
„geben müsse, dem zu Folge er dieses Urtheil fällt:
„Gott ist gerecht, aufrichtig und wahrhaft.
„Wenn der bloße Wille und Rathschluß Gottes un-
„bedingt soll Recht und Unrecht machen können,
„dann haben diese letzten Worte überall gar keine Be-
„deutung; denn, wenn sonach jeder Theil eines Wi-
„derspruchs durch die höchste Macht bejahet würde:
„so würden sie folglich wahr werden. So, wenn
„eine Person verdammt würde, für eines andern
„Fehler zu leiden: so würde dieses Urtheil recht und
„billig seyn; und, wenn eben so, willkührlich und
„ohne Grund, einige Wesen bestimmt würden, ewi-
„ges Uebel zu leiden, und andere eben so dauernd
„Gutes zu genießen: so würde das eben die Benen-
„nung erhalten. Allein auf einen solchen Grund
„hin von irgend einem Dinge sagen, daß es gerecht
„oder ungerecht sey, heißt nichts sagen, und ganz
„ohne einen Sinn sprechen." Ferner: „Wenn es
„einen Glauben oder einen Begriff von einer Gott-
„heit giebt, die als gut und würdig angesehen,

„und als solche verehrt wird, von der man einsieht,
„daß sie außer der bloßen Macht und Allwissenheit,
„auch die höchste Vortreflichkeit besitzt, die sie mit
„Recht allen liebenswürdig macht, und wenn in der
„Art, wie dieser höchste Regent, dieses mächtige
„Wesen vorgestellt, oder historisch beschrieben wird,
„eine vorzügliche und hohe Achtung gegen das, was
„gut und vortreflich ist, eine Vorsorge für das Be-
„ste Aller, und eine Zuneigung von Wohlwollen
„und Liebe gegen das Ganze sichtbar ist, solch
„ein Muster muß ohne Zweifel dienen, die
„Zuneigung gegen die Tugend zu erhöhen und zu
„vermehren, und helfen, daß alle andere Zunei-
„gungen dieser Einzigen unterworfen und unter-
„jocht werden."

Ob diese und ähnliche Betrachtungen das harte Lehrgebäude über die Gnadenwahl hie und da um sein Ansehn brachten, oder ob der Partheygeist ihm den Eingang verwehrte, darüber getraue ich mich nicht entscheidend zu urtheilen. So viel ist gewiß, daß es von der Einen protestantischen Kirche ganz ausgeschlossen wurd, und in der Andern nicht wenig Gegner fand.

Selbſt Beza ſtimmte ſchon die harten Ausdrücke Kalvins, die ich vorhin angeführt habe, um etwas herab, ob er gleich in der Hauptſache bey dem ſupralapſariſchen Syſtem blieb. „Die Verworfenen, „ſagt er, wollen nicht bekehrt werden, und können „auch nicht wollen; und ſo werden ſie in ihrer Un„bußfertigkeit mit Recht gelaſſen.“ (*) Allein endlich wurd es von den gelehrteſten proteſtantiſchen Gottesgelehrten in Frankreich laut verworfen. Nachdem Cameron zuerſt der allgemeinen Gnade das Wort geredet hatte: ſo fand auf einmahl dieſe wohlthätige Lehre nicht allein auf der Univerſität zu Saumur, ſondern auch auf den Synoden zu Alencon und Charenton (**) Beyfall. Dieſe Schule war

(*) S. Acta Coll. Montisbelgard. P. II. S. 161. Ed. III. Sed quia ipſi quoque converti nolunt, nec velle etiam poſſunt, *in ſua impœnitentia juſte relicti.*

(**) Außer der bereits mehrmahl gerühmten Apolog. pro ſyn. Alenſon. & Charent. des Dalläus gehört hieher Thomas Ittigs Abh. de ſynodi Carentonenſis a Reformatis in Gallia Eccleſiis A. 1631. celebratæ indulgentia erga Lutheranos. 4. Lipſ. 1705. Ittig verſteht unter dieſem Nachgeben gegen die Lutheraner die Zulaſſung der allgemeinen Gnade.

damahls der Sammelplatz der scharfsinnigsten und gelehrtesten Männer; Moses Amyrauld, Claud. Pajon, Ludw. Kapell machten sie durch Schriften berühmt, aus denen zur Kritik, Schriftauslegung, Kenntniß des christlichen Alterthums und Geschichte der Glaubenslehre noch jetzt ungemein viel zu lernen ist.

Nachdem in der lutherischen Kirche Melanchthon noch bey Luthers Lebzeiten, und sonder Zweifel mit Luthers Einwilligung, wenigstens ohne seinen Widerspruch, öffentlich seine strengere Meynung in die mildere umgeändert hatte: so bauete man nun ein anderes Lehrgebäude der Gnade auf diesen Grund. Man mußte nun bestimmen, was denn eigentlich der Mensch mit seinen Kräften thue, wodurch er der Ein-

Es war dabey nun zwar von dem Nachgeben gegen die Luth. auf der Synode die Rede nicht; allein Jrrig nutzt diesen Umstand zur Beschämung der Nachgebenden. Das ist nun keine gute Art zu streiten. Es befördert Starrsinn und Erbitterung. Es ist genug, daß die Wahrheit, wenn auch spät, erkannt werde. Warum will man den demüthigen, der unserer Meynung wird?

Einwirkung der Gnade würdig werde; man mußte bestimmen, wie die Gnade durch die Heilsmittel auf das Herz wirke? Von dem Erstern ließ man dem Menschen nichts übrig, als das, was man die pädagogischen Handlungen nannte, das heißt: solche Handlungen, wodurch man sich vorläufig in die gehörige Lage setzt, daß das Wort Gottes wirken könne, als: das Lesen und Hören desselben; in Ansehung des Andern erklärte man ausdrücklich, daß es nicht der Inhalt des göttlichen Wortes sey, der die sittlichen Veränderungen in dem Menschen hervorbringe, sondern ein gewisses unnennbares Wirken, das von dem Inhalt noch verschieden ist. Hiemit war nun noch eine beträchtliche Kluft zwischen dem Anfange der Besserung des Menschen und ihrer Vollendung, wovon sich der Uebergang nicht verständlich erklären läßt. Die vernünftige Erklärungsart, die der Bibel so rühmlich ist, mußte endlich siegen, und die alten Vorurtheile von der unbegreiflichen Wirkungsart mußten vor dem eindringenden Lichte weichen.

Beobachtung und Theorie begann endlich die vernünftige und begreifliche Wirkung der Ueberzeugung des Verstandes durch Belehrung, und der Lenkung des Willens durch Bewegungsgrün-

gründe allgemeinern Eingang zu verschaffen. Das was ehemahls als die bedenklichste Ketzerey war verworfen worden, behielt nach einem kurzen Kampfe die Oberhand. (*) Sie sehen, mein werther Freund! wie genau mit dieser vernünftigen Wirkungsart der Wahrheit die Allgemeinheit der Gnade zusammenhänge. Wo also die göttliche Vorsehung Samen des Unterrichts und der Sittenbildung ausgestreut hat, da muß moralisches Gutes, und folglich Glückseeligkeit möglich, und allezeit im Verhältniß des Gebrauchs der Kräfte und der Umstände wirklich seyn.

Diese Vorstellung der göttlichen Gnade ist, dünkt mich, einfältig und unverwickelt. Sie erhebt uns der schweren Untersuchungen, warum Gott hie und da den Menschen ohne Wirkung seiner Gnade gelassen, wie das mit seiner Unpartheylichkeit und der Allgemeinheit seiner Güte bestehen könne, und anderer

(*) Nämlich die Lehre von der logisch-moralischen Kraft des Wortes Gottes, die seit dem seel. D. Schubert die allgemeinere Lehrart geworden ist, nachdem sie vormahls in Rathmann und Cl. Pajon war verdammt worden.

rer solcher Aufgaben, zu deren Auflösung man sich zu tief in das Besondere des göttlichen Vorhersehens und seiner Rathschlüsse einlassen muß. Man bedarf dabey keiner mittlern oder bedingten Erkenntniß Gottes, wenn alle Einrichtungen so gemacht sind, daß das Wohl und Weh der vernünftigen Wesen von dem guten oder schlechten Gebrauch der Kräfte, die ihnen verliehen, und der Umstände, worin sie gesetzt sind, abhangen. Sie begreifen leicht, daß es bey der Ausbreitung einer erleuchteten praktischen Gottesfurcht darauf allein ankomme, daß man zu dem gewissenhaften Gebrauche der Religionswahrheiten aufmuntere, ohne sich über ihre Wirkungsart weiter zu beunruhigen. Man hat dabey ehemahls vielleicht zu sehr auf eine vermeintliche Lehrrichtigkeit gedrungen, um sich von Lehrern zu unterscheiden, deren freye allgemeine Erklärungen mit dem öffentlichen Hasse belastet waren; man hat die Austheilung der geistlichen Wohlthaten Gottes durch seine bedingte Erkenntniß eingeschränkt, weil man ihren Gebrauch dem gewissenhaften Fleiße der Menschen entzogen hatte, um sich von den Meynungen, die von der Menge verworfen waren, (*) zu entfernen. Wohl

(*) Man setzte nämlich eine Ehre darin, daß man sich von der freyen natürlichen Lehrart über die allgemei-

uns! daß wir jetzt edlern Grundsätzen folgen dürfen, daß wir, ohne Einschränkung dem Apostel nachsagen dürfen: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, und sie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen.

meine Gnade Gottes, so wie sie Pelagius, Huber, Camero, Mos. Amyrauld, und die Arminianer gelehrt, durch ihre übernatürliche Mittheilung nach einem bedingten Vorhersehen ihres Gebrauchs entferne. Man sieht aber jetzt ein, daß diese ganze Lehrart zu der Beförderung des praktischen Christenthums unnöthig ist.

V.

Ihre Besorgniß, mein werther Freund! ist ungegründet. Sie meynen, es werde dem Menschen etwas an seiner Ruhe abgehen, wenn man ihn nicht in die Lehre von der völliggleichwiegenden Genugthuung eines Stellvertreters hineinführe. Davon glaube ich nun gerade das Gegentheil. Der Grund seiner Ruhe wird, so viel ich einsehe, in zu viel Schwierigkeiten verwickelt, wenn man ihn nicht geradezu auf die unentgeltliche Gnade Gottes hinführt, so wie sie uns das reine unvermischte Evangelium Jesu zugesagt hat. Es wird sich leicht zeigen lassen, in welche Spitzfindigkeiten die Kunst der Menschen diese Lehre verwickelt hat, wie leicht und begreiflich hingegen sie in dem Unterricht Jesu ausgedrückt ist.

Die Frage ist, müssen wir nach Anleitung der h. Schrift dieselbige Theorie von der Begnadigung, welche Gott dem sündigenden Menschen ertheilt, annehmen, die sich in der Schultheologie findet?

1. Also

1. Also: daß diese Begnadigung eine völlige Genugthuung für alle menschliche Sünden erfordere?

2. oder wenigstens eine solche, die zwar der verschuldeten Strafe nicht vollkommen gleich ist, aber doch sonst nach uns unbekannten Gründen, der Gottheit hinreichend geschienen?

Die erstere Frage kann man dreist verneinen, ohne auch nur der geringsten Abweichung von irgend einem christlichen System verdächtig zu werden. Die Canones der Kirchenversammlungen und andere symbolische Vorschriften, die sich sonst auch noch so entscheidend über die Genugthuung Christi ausdrücken, bestimmen doch nicht geradezu das Maaß der übernommenen Leiden, als den von den Menschen verdienten, völlig gleichwiegend. Diese letztere Spitzfindigkeit webte erst der müßige Schulwitz der Sententiarier in das christliche theologische System. (*) Nach-

(*) *S. Thom. Summa.* P. III. Qu. 46. Art. 6. Von den Indulgenzen. Suppl. P. III. Qu. 25. Art. 1. Cum ex infinito illo Ecclesiæ thesauro, in quem ad

Nachdem dieſe Theorie des Chriſtenthums in eine ſolche Verwirrung gebracht war, ſo nahm nun die Politik des römiſchen Hofes daraus für ſich alles das, was ihrem Intereſſe am Beſten diente; und da einmahl die Stellvertretung in ſo weiter Ausdehnung in den chriſtlichen Lehrbegriff war gebracht worden: ſo fand man keine Hinderniß, dieſe Idee noch weiter auszudehnen, und dem Verdienſt Chriſti — noch das Verdienſt der Heiligen an die Seite zu ſetzen. Dieſes gab der geſunden Sittenlehre den letzten Stoß. Nun war der Schatz der kirchlichen Gnade ſo reich, daß man keine Art des Aberglaubens mehr hätte erdenken können, wobey die Sittenloſigkeit größere Bequemlichkeit gefunden hätte.

In

ad univerſalis Eccleſiæ utilitatem, ſuſcepta Chriſti & ſanctorum ſupererogationis opera recluduntur, virtutem habeant indulgentiæ, non tantum hic pœnam ſatisfactionis, ſed etiam in purgatorio perſolvendam remittunt. Um ſolcher Meynungen willen war die ſcholaſtiſche Theologie in der römiſchen Kirche ſo beliebt, und den Reformatoren mit Recht ſo verhaßt.

In diesem Zustande fanden die Reformatoren die Lehre von der Erlösung der Menschen. Gerade das, was den redlichen Eifer Luthers zuerst empörte, war dieser Theil des kirchlichen Systems, der sein Lehramt an den Herzen der Christen unnütz machte. Es leuchtete ihm ein, daß das Christenthum für die Menschen ohne Vortheil seyn müßte, wenn es, anstatt das Gewissen des Sünders zu erwecken und zu beunruhigen, dasselbe vielmehr sicher und dreist machen, und wenn fremde, und noch dazu falsche Vollkommenheit den Christen der Mühe, selbst rechtschaffen zu seyn, überheben sollte. Um also diesen so schädlichen Theil des römischen Lehrgebäudes umzustürzen, mußten sie sich an einen bessern Grund der christlichen Hofnung halten, den sie durch die Schrift besser befestiget, und der Gottseeligkeit zuträglicher fanden. Das war ihre Lehre von der Buße, von der Rechtfertigung, von dem Glauben; — Buße, die in einer Aenderung der Gesinnungen, und nicht in körperlichen Kasteyungen bestehe — Rechtfertigung, die ohne vorhergegangene Genugthuungen um Christi willen, und also umsonst erfolge — und Glauben, der keine knechtische Unterwerfung seines Gewissens unter die Tyranney der Hierarchie, sondern eine Annehmung der tröstlichen

chen und heiligenden Lehre von der Erlöſung Jeſu ſey.

Bemerken Sie, mein Freund! wie ſchön in allem dieſem feinem Gepinſte von kirchlicher Buße, von kirchlicher Rechtfertigung und Glauben die römiſche Prieſterſchaft das Intereſſe ihres Anſehens bedacht hatte. Die kanoniſchen Genugthuungen, womit man die Vergebung der Sünden verdienen konnte, hatten freylich an ſich keine innere Schicklichkeit zur Erhaltung göttlicher Begnadigung, aber die Kirche, deren Haupt der Pabſt iſt, wußte ihnen dieſen Werth durch die Unerſchöpflichkeit des Verdienſtes Chriſti und der Heiligen, deren Beſitzerin und Austheilerin ſie iſt, zu geben. Dieſer feine Zuſammenhang des ganzen Gebäudes war die Urſach, warum Luther alles das, Tyranney der Kirche, Verdienſt der Heiligen, Ohrenbeichte, Genugthuungen, die guten Werke des Mönchsſtandes, — mit einem Mahle verwerfen, und an ihrer Stelle auf die vorhin angeführten Lehren dringen mußte. Ich verlange nicht, daß ſie mir auf mein Wort glauben, ſie ſollen alles Stück für Stück bewieſen ſehen.

1. Luther sagt ausdrücklich: „Die kirchliche Ty„ranney sey nun geschwächt, und das habe er sich „Anfangs allein vorgesetzt." (*) Man darf auch nur die ersten Bekenntnißbücher der Reformation, die polemischen und zur Erbauung bestimmten Bücher dieses großen Mannes von ferne gesehen haben, um den angezeigten Gang seiner Lehrverbesserung wahr zu finden.

2. Noch deutlicher übersah der ruhige und scharfsinnige Melanchthon den Zusammenhang, der zu einem edlern Christenthum gehörigen Stücke. So gelassen und duldsam er sonst gegen alle Lehrmeynungen ist: so entscheidend und heftig geht er den schädlichen theologischen Spitzfindigkeiten der Schultheologen entgegen. „Es ist höchstnützlich," sagt er an einem Orte, (**) „daß die Lehre von der Buße so „rein und deutlich, als möglich, erhalten werde. „Ein jeder aber weiß, in welche unendliche Verwir„rung

(*) Ich habe diese Stelle schon oben bey einer andern Gelegenheit angeführt.

(**) Melanchthon contra Cler. Col. Opp. T. II. S. 98.

„rung, welche unendliche Labyrinthe die Sententia-
„rier vornehmlich dieſe Lehre gebracht haben.' —
„Nichts hat Anfangs gute Gemüther für Luthers
„Lehre mehr eingenommen, als daß ſie nach einem
„reinern Unterrichte von der Buße begierig waren.
„Und dieſes Lehrſtück iſt auch mit Gottes Beyſtand
„von den Unſrigen rein und richtig auseinander ge-
„ſetzt. Die Beichten und Bußen waren eine Folter
„für die Gewiſſen, ſo lange man über das Vertrauen
„auf eine unentgeldliche Gnade ein tiefes Stillſchwei-
„gen beobachtete. Es war alſo nöthig, die Lehre
„vom Glauben, wodurch man um des Mittlers
„Chriſti willen, Vergebung der Sünden erhält, und
„wodurch das Herz zu wahrer Anbetung Gottes
„entzündet wird, ins Licht zu ſetzen. Davon
„mußten die Gemüther belehrt werden, damit ſie
„nicht der falſche Wahn von Beichten und
„Bußen um das Vertrauen zu Gott brächte."

Sie ſehen nun leicht, in welcher Abſicht dieſe wei-
ſen und redlichen Männer ſo ſehr auf die Genug-
thuung Eines Mittlers drangen; und zugleich wie
viel ſie gewannen, wenn ſie die Herzen der Chriſten
nur erſt ſo weit hatten, daß ſie von ihrem ehemahli-
gen Glauben an prieſterliche Entſündigungen zurückka-

men. Dazu brauchten sie aber keineswegs eine genaue Abmessung eines unendlichen, der ganzen Sündenschuld der Menschen gleichwiegenden Verdienstes des Mittlers. Sie wiesen ihre Zuhörer auf die Bibel, worin ihnen die Schätze der göttlichen Begnadigung durch Einen Erlöser vorlagen, und stützten ihre Ruhe bloß auf die Versicherungen Gottes von seiner Zufriedenheit, ohne zu untersuchen, wie viel Ersetzung zur Bewirkung dieser Zufriedenheit mit dem reuigen Sünder gehöre. Vielmehr zeigt ihre Verachtung der scholastischen Theologie ganz deutlich, daß sie die überfeinen Theorien von der Erlösung der Menschen, die darin zuerst dem Christenthume angeheftet waren, verachteten.

Nun wissen Sie, welche trockene Scholastik bey den nachfolgenden protestantischen Gottesgelehrten sich gar frühzeitig an den Platz der kraftvollen nützlichen Ascetik Luthers setzte. Die elenden Sententiarier, mit deren Verachtung Luther die Reformation angefangen hatte, wurden wieder hervorgesucht; und es währte kaum bis auf die nächste Geschlechtsfolge, daß sich die Schultheologie wiederum in den protestantischen Kirchen auf den Thron der Orthodoxie erhoben sahe. Mit ihr, wie Sie leicht

den-

denken können, die Spitzfindigkeiten der Thomisten über den Werth der Genugthuung. Ich sage das von dem großen Haufen der Gottesgelehrten, die unbeschadet, welche durch eine bescheidenere Denkungsart sich von diesem großen Haufen unterschieden. Es ist den erstern wenigstens nicht rühmlich, daß man den letztern so spät hat die Gerechtigkeit widerfahren lassen, ihre guten Dienste, die sie dem Christenthume in diesem Artikel geleistet, zu erkennen. Nach den Bemühungen des Grotius und seiner gelehrten Nachfolger in Holland, war doch noch immer die ungelehrtere Menge beschäftigt, dem scholastischen Lehrbegriff von der Genugthuung fortzuhelfen: die größern und kleinern Lehrbücher, worin er immer überliefert wurde, zu geschweigen, so hörten die polemischen Schriften nicht auf, die Theorie der Schule festzuhalten. Es wird sich aus dem folgenden ergeben, wie elend die Schriftauslegungen sowohl, als die Vernunftgründe sind, worauf sie unter andern Jäger, Bartholomäi ꝛc. gebauet haben. Das einzige kann ich hier sogleich nicht vorbeygehen, daß man unmöglich absehen kann, warum man auf diese Theorie so sehr dringe. In der Schrift kann sie nicht mit klaren Worten gefunden werden, und zu der Ruhe des Christen ist sie nichts weniger als unentbehrlich. Um

diese in den Verheißungen der christlichen Religion zu finden, ist es genug, die Versicherung zu haben, daß Gott in einer gewissen Ordnung mit uns wolle zufrieden seyn. Ist dazu nicht das einfältige Vertrauen auf Gottes Güte, so wie uns die Schrift dazu aufmuntert, hinreichend, und hat man nicht zu befürchten, daß man diese Ruhe durch tausend Bedenklichkeiten und Zweifel erschweren werde, wenn man, um sich ihr mit Recht überlassen zu dürfen, erst den ganzen Werth der Verschuldung und der Bezahlung muß abgewogen und verglichen haben?

Die nach der Reformation wieder in die protestantische Theologie zurückgeführte Scholastik hat also augenscheinlich die Lehre von der Erlösung der Menschen verschlimmert. Und doch hatten die Reformatoren so viele Hülfsmittel und Einsichten nicht, die erst eine Frucht der neuern Zeiten sind, wodurch man die Bestimmung des Erlösers, und die Natur seines Geschäftes aufgeklärt hat. Wir dürfen aus ihrem sonstigen edlen Betragen gegen die Wahrheit glauben, daß dieser Saamen bey ihnen würde auf keinen undankbaren Boden gefallen seyn; wehe also uns, wenn wir diese undankbare Boden sind!

Lassen Sie uns die herrlichen Aufschlüsse, die Entdeckungen unserer Zeiten in der Geschichte der Menschheit und in der Schriftauslegung ein wenig auf unsern Gegenstand anwenden, um uns zu überzeugen,

1. wie wenig die Vertheidiger der Stellvertretung die Lehre Jesu für sich haben, und zu sehen

2. wie diese Lehre nach und nach entstanden ist.

1. Die Vertheidiger der Stellvertretung haben die Lehre Jesu nicht für sich. Allen Ausdrücken des Neuen Testaments muß Gewalt angethan werden, wenn sie zum Beweise dieser Theorie tauglich seyn sollen. Der besondern Beleuchtung dieser Ausdrükke will ich nur die allgemeine Anmerkung voranschikken: daß man etwas sehr ausschweifendes thun würde, wenn man im gemeinen Leben, wo sie so oft vorkommen, den Worten: Opfer, aufopfern, für jemand etwas thun, befreyen, die nämliche Ausdehnung geben wollte, die sie haben müssen, wenn man sie, die Theorie der Stellvertretung zu

erhärten, geschickt finden will. Nur der grübelnde Müssiggang in den Cellen der Mönche, der in der Abgeschiedenheit von dem Umgange der Welt auf Worten brütete, und aus den entferntesten Tiefen der Etymologie Lehrsätze herausleitete, konnte ihnen diese spitzfindige Bestimmtheit geben.

Die nächste Bearbeitung seines Zeitalters und seiner Nation, so wie wir das Verfahren Jesu dabey aus der evangelischen Geschichte kennen, erfodert dergleichen nichts, läßt nichts dergleichen zu, und giebt auch nichts von der Art zu verstehen. Da, wo er sich am deutlichsten ausdrückt, kann man die nächste Absicht seiner Belehrungen, die auf die Aufhebung des Particularismus der jüdischen Nation und die Vertauschung eines körperlichen Gottesdienstes gegen die allgemeine innere geistige Anbetung Gottes gehen, nicht verkennen. Joh. 4, 24. Er wandte sich also zunächst an die Nation, unter welcher er erschien, diese suchte er zunächst zu gewinnen, diese suchte er zu bessern Einsichten in der Religion zu erheben. Die standhafteste Ausführung dieses wohlthätigen Planes setzte ihn den Verfolgungen derjenigen aus, die dabey an ihrer Macht und Ansehen verliehren mußten, und diese Verfolgungen en-

dig-

digten ſich mit dem vorhergeſehenen ſchmerzhafteſten und ſchmachvolleſten Tode.

Laſſen Sie uns ſehen, mein Freund! wie es bey dieſer Vorſtellung um die Erklärung der vorliegenden Ausdrücke ſtehen werde. Wer mag leugnen, daß ſich der Erlöſer hier recht eigentlich für das Beſte der Menſchen aufgeopfert, wer mag leugnen, daß er ſie von den größten Uebeln, die auf vernünftigen Geſchöpfen ruhen können, von der Unwiſſenheit in der Religion, von der Blindheit, von dem Aberglauben, von der Sünde, befreyet, erlöſet habe? Bemerken Sie zugleich, daß die Apoſtel Jeſu mit einer Art von Wohlgefallen und recht abſichtlichen Beſtändigkeit bey dieſer Vorſtellung des Todes Jeſu, als einer Aufopferung verweilen, und immer wieder darauf zurückkommen, weil ſie auf die Art mit den jüdiſchen Chriſten, die ſo ſchwer daran giengen, ihre von Jugend auf gewohnten Ideen aufzugeben, ihre Sprache reden konnten. Das müſſen wir zur Urſach annehmen, warum die altjüdiſche Phraſeologie in den Briefen der Apoſtel ſo häufig iſt, oder wir müſſen wiederum zu den alten kindiſchen Erbaulichkeiten der typiſchen Deuter des Alten Teſtaments zurückkehren. Denn bemerken Sie ferner, es iſt

jetzt durch die vollständigste und sicherste Induction ausgemacht, daß alle apostolischen Briefe an jüdische Christen geschrieben sind. Nun hören Sie die Denkungsart dieser Leute in den Worten eines Mannes, der über diese Materie klassisch ist. „Man muß sich „nicht sogleich, sagt H. D. Ernesti, sobald eine „Sache oder eine Person Priesterthum oder Priester „genennt wird, die vollkommenste Uebereinstimmung „unter Beyden denken; sondern man muß nachfor„schen, wie und in wie fern, die Figur von dem „Priesterthume hergenommen wird, damit man „nicht, durch zu weite Ausdehnung der Aehnlichkeit, „menschlichen Witz mit göttlichen Aussprüchen ver„mische; wohin verschiedene rechtschaffene Männer, „von bessern Herzen, als Einsichten, sich zu sehr ge„neigt haben. Hier haben wir den wahren Gesichtspunkt, woraus wir die ganze christliche Opfer-Theologie anzusehen haben. Aehnlichkeit! bald nahe, bald entfernte, nachdem es bald die Absicht des Lehrers, bald die Vorurtheile und die Gewohnheit des Zuhörers zuließ; die beyde immer von bekannten Voraussetzungen ausgiengen, und vermittelst des bekannten Gebrauches der Sprache und der Auslegung sich einander verstanden.

Wenn man nicht nach dieſen Grundſätzen mit den Apoſtoliſchen Schriften umgeht, wenn man nicht ihre hebräiſchen Argumentationen auf dieſe Diſputirmethode einſchränket: ſo läßt ſich aus Allem Alles machen. Alsdann wird man bey den heiligen Schriftſtellern das als unnütz und unverſtändlich verwerfen müſſen, was, in ſeinem wahren Lichte geſehen, uns von ihrer Lehrweisheit die höchſten Begriffe machen muß.

Dieſe Lehrweisheit aber beſtand darin, daß ſie denen Milchſpeiſe reichten, die noch keine ſtärkere Koſt vertragen konnten. Der Brief an die Hebräer, wo wir dieſes Gleichniß finden, wird uns ein ewiges Räthel bleiben, wofern wir nicht die darin enthaltenen Allegorieen als eine Speiſe betrachten, die bloß für Schwache, welche in jüdiſcher Theologie aufgewachſen waren, zugerichtet war. Es war in den damaligen Zeiten eine Auslegungsmethode unter den Juden gangbar, die es zuließ, daß die Jüdiſchgelehrten unter den Apoſteln, vermittelſt eines geiſtlichen Sinnes, Begriffe, die dem neuen Teſtamente eigen waren, mit Worten des alten Teſtamentes ausdrücken konnten. In dieſer Manier hat der gelehrte Philo, und unter den Apoſteln der jüdiſchgelehrte Pau-

lus geſchrieben. Die Kirchenväter haben dieſe Schreibart unter dem Nahmen ſymboliſche Theologie gekannt und gebraucht. Wir haben die Anwendung dieſer Bemerkung unter den Neuern wiederum einem Manne, dem wir ſo vieles zu verdanken haben, dem Grotius, (über Matth. 2, 20.) zu verdanken. Allein die gute Anmerkung hat ſchon ſo lange ruhig in ſeinem Werke geſtanden, ohne daß man ſie in den theologiſchen Lehrbüchern ſonderlich genutzt hätte. (*)

Das

(*) Man ſehe auch Wetſtein über Matth. 1, 22. wo er von dieſer Accommodation vortreflich handelt, und ſehr gut zeigt, daß ſie die einzige Art ſey, die Anführungen des A. T. in dem neuen gegen die Einwürfe der Freygeiſter zu retten. R. Simon hat von dieſer Methode weitläuftiger gehandelt in ſeiner Hiſt. Crit. du N. T. Ch. 34. Kurz, aber ſehr ſchön, Erasmus in ſ. Meth. perv. ad ver. theol. L. III. Die Kirchenväter brauchten wieder das N. T. wie die Schriftſteller des N. T. das Alte gebraucht hatten. So wendet der Verfaſſer des Briefs der lioniſchen Kirche beym Euſeb. Kirchengeſch. B. 5. K. 1. die Stelle Joh. 16, 2. auf die Galliſchen Märtyrer an, mit dem Ausdruck: Da wurd erfüllet.

Das, worin Jesus und seine Apostel, um die Wohlthäter der Menschen durch Lehren zu werden, es den weisesten Männern zuvor gethan haben, ist nun gerade diese Lehrmethode, wodurch sie ihren Zeitgenossen und Religionsverwandten beykommen konnten. Da Jesus sein Lehrgebäude von dem Dienste eines allgemeinen Gottes durch Gesinnung und Thätigkeit, von seiner alles umfassenden, unpartheyischen Menschenhuld auf den Trümmern einer lokalen Religionspolizey aufzuführen gekommen war: so war es seiner Weisheit höchst angemessen, diese edlern Begriffe in die Schalen der öffentlichen Religion zu hüllen, und nach dem Beyspiele anderer Lehrer des jüdischen Volkes in gewöhnliche Formeln einen höhern, tristigern Sinn zu legen. Wenn es nicht zu verwegen wäre, (doch wie sollten Sie, mein einsichtevoller Freund! sich daran stoßen, daß man schwache Funken aus dem ursprünglichen Lichtquell in der Brust weiser Männer nicht verkennt?) wenn es also nicht zu verwegen wäre: so würde ich hiebey der vortreflichen Methode des Plato gedenken, den Nationalen Sagen einen moralischen Sinn unterzulegen, und sie wohl gar durch eine unmerkliche Abänderung in einigen Umständen aus gleichgültigen oder schädlichen Erzählungen zu nützlichen Lehrgeschichten zu machen.

Ich

Ich glaube, daß diese Vergleichung um desto treffender sey, da die mystische Erklärungsart der jüdischen Gelehrten, allem Anschein nach aus einer pythagorischen oder platonischen Quelle geflossen ist.

Nun sehen Sie, mein Freund! gar bald, wie unschicklich es sey, wenn hier bloß von Lehrart die Rede ist, auf Strenge in der Auslegung, oder Genauigkeit in der Anwendung zu dringen. Daß hievon bey den Allegorieen der Schriftsteller des Neuen Testaments nicht die Rede war, ja daß es darauf gar nicht ankommen durfte, davon überzeugen uns die vielen Freyheiten, die diese Methode zuließ, und der sich die Apostel auch bedienten.

Ich will einige von den Freyheiten, die nur, wenn man diese Methode annimmt, erträglich sind, anführen; es wird Ihnen leicht werden, die Schlußfolgen, worauf sie führen, selbst hinzuzusetzen.

1. Ein Bild hat in der jüdischen Opfersprache mehr als eine Bedeutung. Wenn diese Sprache

eine

eine bestimmte genaue Sprache wäre, würde man es den Schriftstellern vergeben können, daß sie so willkührlich mit ihren Zeichen umgehen? An einem Orte (Ebr. 2, 17.) ist Jesus der opfernde Priester, an einem andern (Joh. 1, 29.) ist er das Opfer selbst. Wenn seine Handlungen ein nothwendiges Verhältniß zu dem Einen oder zu dem Andern hätten: um richtig zu sprechen, um ohne Mißdeutung verstanden zu werden, müßte man sich nicht an das Eine oder das Andere von diesen Bildern halten? Aber nein! bald bezeichnet ihn dieses, bald bezeichnet ihn jenes; weil, nach einer geltenden und stillschweigend verabredeten Sprachart und Auslegungsmethode, das loseste Band irgend einer Aehnlichkeit, Rede und Sinn zusammenknüpfte. Wenn wir solche Argumentationen in unsere genauere Sprache übersetzen wollten: so würden sie ungefähr so lauten: „Eure jüdische Opferreligion kann nicht ewig noch allgemein seyn. Wenn ihr aber durch eure heiligen Schriften euch an Priester und Opfer gebunden glaubt: wohlan! so ist hier der Mittler eines bessern Bundes, der ist Opfer, der ist Priester. Er ist Opfer, und zwar ein weit besseres, denn seine Entsündigungen sind sittlicher Art, nicht bloß von bürgerlicher Kraft; sie brauchen nicht wiederholt zu

werden, denn sie nutzen denen, die sich ihrer bedienen, auf ewig. Er ist Priester: aber sein Opfer ist edlerer Art, und seine Segnungen sind von höherm Werthe, als gewonnene Schlachten, und Fülle der Keller und der Scheuren — er giebt euch den Frieden mit euch selbst, das Bürgerrecht des Himmels, und Fülle an innerer Herzensseeligkeit." Was konnten die jüdischen Gelehrten hiegegen einwenden? und die Ungelehrten — wie wonnevoll mußte ihnen die Entdeckung seyn, in den Schriften Mosis und der Propheten etwas zu sehen, was sie bisher nicht darin gesehen hatten, und was doch über das Herz eine so angenehme Gewalt hat.

2. Eine Stelle des alten Testaments wird in verschiedenem Sinne und zu verschiedener Absicht angeführt. Dieses ist ebenfalls nur möglich, wenn man annimmt, daß keiner von beyden, oder höchstens nur der Eine Sinn ihr nothwendig zustimmt. Nach der Auslegungsmethode der jüdischen Gelehrten, ist das eine ganz gewöhnliche Sache, und der Talmud argumentirt häufig auf diese Art. Ich will Ihnen, mein werther Freund! mit dem Anführen aller Stellen des N. T. von dieser Art nicht lästig fallen. Erinnern Sie sich aber

nur

nur an folgende ausgesuchte: Es. 6, 9. verglichen mit Matth. 13, 14. Joh. 12, 40. ferner: Ps. 2, 7. Ap. Gesch. 13, 33. Ebr. 1, 5.

1. Eine jegliche mögliche Lesart des Textes oder Auslegung eines angesehenen Uebersitzers wird ohne Bedenken angenommen, wenn sie dem Schriftsteller zum Beweise seines Satzes behülflich ist. Sehen Sie nur, wie der Verfasser des Briefes an die Ebräer argumentirt, wenn er aus Ps. 110, 4. den Vorzug Jesu über das jüdische Priesterthum herleitet. Ebr. 5, 6. 10. 6, 20. 7, 11. 17. 21. Der Verfasser des Psalms hat hier nicht an den Melchisedek gedacht; nur die siebzig Dollmetscher machen aus zwey ebräischen Worten eins, aus gerechter König, Melchisedek, und ihr Ansehn ist dem Apostel hinreichend, seinen Beweis damit durchzuführen. (*)

Ich

(*) Ausserdem was R. Simon bereits hierüber gesagt hat, kann man noch unter andern, die Stelle Matth. 3, 3. hier anführen, wo im Grundtext das

Ich überlasse es Ihnen, sich bey Ihrem fleißigen Bibellesen mehrere Bemerkungen von dieser Art zu sammlen. Der Schluß aus diesen Bemerkungen wird unfehlbar seyn, daß die Apostel Jesu mit Juden jüdisch geredet haben; daß man aber mehr, als eine gewisse Phraseologie muß für sich haben, um allgemeine Glaubenslehren festzusetzen. Da die jüdische Sprechart durchaus in den Schriften der Apostel herrschend ist, so wüßte ich nicht, was der gute Geschmack oder eine richtige Urtheilskraft dazu sagen möchte, wenn man oft weithergeholte Metaphern und Bilder findet, die den Juden, die ihrer gewohnt waren, nicht gezwungen schienen, die man aber auch nicht über die Gränzen, die ihnen die Absicht

das Unterscheidungszeichen vor den Worten: in der Wüsten stehet. Wenn man diese Methode der accommodirenden Anführungen des A. T. im N. T. erkennt: so hat man nicht nöthig mit Whiston anzunehmen, daß unsere Exemplare des ebräischen Textes und der 70. von den Exemplaren, die man zu Jesu und der Apostel Zeiten hatte, an vielen Orten verschieden sind. S. Whiston's Essay towards restoring the true Text of the O. T. & for vindicat. the Citat. made in the N. T. Prop. 3. 4.

ſicht des Schriftſtellers beſtimmte, ausdehnen darf. Von dieſer Art ſind wohl das glänzende Antlitz Moſis, (1. Cor. 3.) die Hagar und der Sinai, (Gal. 4.) die Sündfluth und der Durchgang durch das rothe Meer als Bilder der Taufe. (1. Cor. 10, 2. 1. Petri. 3, 21.) Die Söhne Levi in den Lenden Aarons, (Ebr. 7.) die Beſchneidung des Herzens, Beſteckung des Gewiſſens, lauter Anſpielungen auf den jüdiſchen Gottesdienſt, lauter heilige Bilderſprache.

Ich glaube, es ſey ſo weit entfernt, daß dieſe Grundſätze über die Verbindung des Alten und Neuen Teſtamentes der Bibel Gewalt anthun, daß ſie vielmehr den einzigen Weg anzeigen, unzählige Schwierigkeiten zu heben, die der Achtung gegen ſie in manchen guten Gemüthern entgegen ſtehen. Ich kann es Ihnen auch leicht mit Beyſpielen belegen, daß gelehrte Männer ſich auf dieſe Art beruhiget, und ſich in ihrer Ehrfurcht gegen die heiligen Schriftſteller, wenn ſie durch anſcheinende Nachläßigkeiten in dem Gebrauche des Alten Teſtaments wankend geworden waren, wiederum befeſtigt haben. Wilhelm Surenhuſen ſagt in der Vorrede zu ſeiner Vergleichung

der Stellen des Alten Teſtaments, die in dem Neuen angeführt ſind; „Wenn ich ſo etwas hörte: (nämlich Einwendungen, die man gegen das Neue Teſtament aus den Anführungen des Alten machte) „ſo „wurd ich aufs empfindlichſte gerührt. Denn ich „fand weder bey mir noch bey andern ein Mittel, „dieſem Uebel abzuhelfen.“ (*) — Nachdem er ſich lange darüber Raths erholt: ſo erhielt er endlich die Belehrung: „einen Theil des Talmuds, die alten jüdiſchen „Schriftſteller, ſowohl die exegetiſchen als die allegoriſchen durchzuleſen, und ihre Anführungsformeln und „Auslegungsmethoden zu bemerken.“ Und dieſe Arbeit half ihm aus allen Schwierigkeiten.

Hingegen haben andere nicht weniger gelehrte und ſcharfſinnige Männer, weil ſie dieſe Auslegungsart der jüdiſchen Theologen nicht gekannt, in manchen bibliſchen Argumentationen die Beweiskraft überſehen. So iſt es ohne Zweifel dem H. D. Barth gegangen, ſonſt würde er über Matth. 22, 33. nicht folgende Anmerkung hingeſetzt haben: „Man ſetze voraus, „daß Chriſtus alle dieſe Reden, weitläuftiger, deutli-

„li-

(*) Surenhusii βιβλος καταλλαγης Praef. p. V. VII.

„licher und besser gesagt hat, als unstudirte Ge„schichtschreiber sie nacherzählen.“ Es ist von dem bekannten Beweise der Auferstehung der Todten die Rede, den Jesus den Sadducäischen Einwürfen entgegensetzte; und der gewiß die Feinde der Auferstehung zum Stillschweigen bringen mußte, weil er von den ältern jüdischen Gottesgelehrten allgemein angenommen war. Er gründete sich auf 2 Mos. 6, 4. wo der Jehova sagt: „er habe Abraham, Isaac und Jacob das gnädige Versprechen gethan, ihnen, diesen Stammvätern der jüdischen Nation, Kanaan zu geben. Die jüdischen Gottesgelehrten setzten hier das Gewicht ihres Beweises auf das Wort: Ihnen nicht Euch. Nun aber, schlossen sie weiter, sind Abraham, Isaac und Jacob nie Herren des gelobten Landes gewesen, also müssen sie es noch werden, wofern der Jehova sein Versprechen halten soll. (*) Zwar ist dieses eine sehr grobe Vorstellung von der Auferstehung der Todten. Allein an dieser rohen Vorstellung hieng der gemeine Glaube von der Unsterblichkeit der Seele und einem künftigen Zustan-

(*) In der Gemara führt R. Simai und R. Samuel eben diesen Beweis.

de der Vergeltung, und dieser Umstand verdiente ihr in dem weisen Herzen Jesu Achtung. Doch dieses gehört in ein anderes Kapitel.

Lassen Sie mich, mein werther Freund, diese Digression noch etwas fortsetzen; sie soll uns von selbst wieder auf den Weg bringen. Ich dehne nämlich meine Anmerkung auf die ganze Theorie der Apostel von dem Verhältniß des Neuen Testaments zu dem Alten aus. Die Allgemeinheit der göttlichen Gnade, und den innern Gottesdienst des Herzens unter den Menschen auszubreiten, das war die Absicht, worauf alle Reden und Handlungen Jesu giengen. Eine der Menschheit so tröstliche, aber für den Nationalstolz der bisher begünstigten Nation so demüthigende Lehre, wie konnte die dem, Juden an das Herz gebracht werden? Durch Philosophie, durch Vernunftschlüsse? Hiezu war in dem öffentlichen Staatsunterrichte keine Gelegenheit, und bey dem Volke — so wie schwerlich in irgend einer Nation — keine Zubereitung. Da also dem großen Haufen diejenigen Grundsätze und Vorerkenntnisse fehlten, welche der bessern Belehrung eine zwingende Kraft hätten geben können: so mußte er sie ihnen durch den Kanal zuführen, aus dem sie ihre Religions-

gionserkenntniß zu schöpfen gewohnt waren. Dieser Kanal war die Sammlung der heiligen Bücher des jüdischen Staats. Diese Sammlung war geschlossen, die Zeit der Weisheit war vorbey, und die Zeit der Gelehrsamkeit hatte begonnen. Die Weisen mußten ihre Lehren in dem Gewande der Nationalgelehrsamkeit unter das Volk bringen.

Es war daher nicht genug, überhaupt zu beweisen, daß eine politische Religion weder allgemein noch immerdaurend seyn könne. Man mußte es ihnen in ihren heiligen Büchern zeigen. Und sich dazu herablassen, den neuen großen Belehrungen durch die Einkleidung das Neue und Auffallende zu benehmen, dem Ruhm, der der Eitelkeit so sehr schmeichelt, zu entsagen, der Entdecker großer, unerhörter Geheimnisse zu seyn, lieber nützlich zu seyn, als bewundert zu werden, — das war das Geschäft Jesu und seiner Apostel. In dieser Lehrgeschicklichkeit thut es insonderheit Paulus den übrigen Schülern Jesu zuvor.

Er hatte sich in seinem Briefe an die römischen Christen vorgesetzt, aus der vaterländischen Geschich-

te selbst zu erweisen, daß die jüdische Staatsreligion nie, weder eine ewige noch allgemeine Verbindlichkeit habe haben sollen, — daß sie keine ausschließende Kraft zu innerer Heiligkeit enthalte. Es war genug nur über die Zeiten Mosis hinaufzusteigen, um zu bemerken, daß Abraham z. B. ein eben so treuer und wohlgefälliger Diener Gottes gewesen, als irgend ein noch so eifriger Beobachter der mosaischen Gesetze, ohne das drückende Joch dieses lästigen Gottesdienstes getragen zu haben. Laßt uns doch der unverwickelten, einfältigen Herzensreligion dieses Rechtschaffenen beytreten! rief er ihnen zu. „Was meinet ihr „aber, war Abraham wegen seines regelmäßigen Op„ferns und Waschens ein Liebling Gottes? (*) Durch „diese Art von Regelmäßigkeit hätte er wohl können „den Lohn verdienen, ein guter Staatsbürger der „jüdischen Republik zu seyn, sie hätte ihn aber nicht „zu einem rechtschaffenen Manne und Lieblinge Gottes „gemacht. Beydes aber war er. Denn was sagt „die Schrift? Abraham gab dem Versprechen Got„tes Beyfall, und das ward von Gott als eine Pro„be

(*) Ich ziehe die Lesart [illegible] dem [illegible] vor.

„de ſeiner Gottſeligkeit angeſehen.“ (Röm. 4, 1. v. 3. u. f.)

Wie viel war nun damit nicht gewonnen, wenn Paulus ſeine Nation von ihrer Intoleranz und unſittlichen Werkheiligkeit, zu der einfachen, erhabenen, duldenden Allgemeinheit der noachitiſchen und abrahamitiſchen Religion zurückbrachte! Es muß uns billig wundern, wie man es hat vergeſſen können, daß die Apoſtel, und ſonderlich Paulus die chriſtliche Religion ihren Schülern recht gefliſſentlich in dieſem Lichte zeigten. Der Gedanke ſelbſt iſt alt, und, daß ihn die älteſten Kirchenväter gehegt haben, davon findet ſich ein redendes Denkmal in folgender Stelle Tertullians: „In der Religion Jeſu wird alles „wieder auf ſeine urſprüngliche Einfalt zurückgeführt. „Sie hat die Beſchneidung abgeſchaft, und läßt den „menſchlichen Körper wieder unverſtümmelt. Sie „bringt wiederum die Freyheit der Speiſen zurück, „und bleibt bloß bey dem Verbot des Blutes ſens, u. „ſ. w. (*)

(*) In Christo omnia revocantur ad initium, us & fides reverta t: a Circumcisione ad integritatem carnis

Aus dieser Voraussetzung läßt sich die so schwere Stelle Ap. Gesch. 15, 20. ganz bequem erklären: und ich meyne, das muß diesem Gedanken eine ganz besondere Stärke geben. Vor der Hand gieng alle Arbeit der Apostel dahin, die Scheidewand, welche die Nationen trennte, niederzureissen. Und dazu gehörte, daß die Juden aufhörten Juden zu seyn, daß sie einem Gottesdienste entsagten, der den Armen lästig seyn mußte, den Gewissen zur Unzeit die Ruhe nahm und gab, und den Haß der Nationen untereinander erhielt. Und das bewerkstelligten diese frommen Männer, indem sie die Juden in ihre eigene Geschichte führten, und ihnen zeigten, daß die gottseligsten ihrer Ahnen, ohne mosaische Gesetzgebung rechtschaffene Diener Gottes gewesen, indem sie kein gröberes politisches Gesetzbuch gekannt, als

die

nis illius, sicut ab initio fuit: & liberas ciborum & sanguinis ejus abstinentia sicut ab initio fuit u. s. w. Ich habe den dunkeln Tertullian etwas deutlicher gemacht, weil es hier nicht darauf ankömmt, seinen schriftstellerischen Charakter beyzubehalten, sondern bloß seinen Sinn darzustellen.

die Noachitischen Polizeygesetze. Von den Heiden hingegen foderten sie weiter nichts, als die Beobachtung dieser noachitischen Gesetze; — eine Federung, womit sie gewissermaaßen die Vorurtheile der Juden schonten, die es bereits gewohnt waren, auf diese Bedingung die Heiden in ihrem Staate zu sehen. Die Heiden aber konnten sich den geringen Zusah zu den wesentlichsten Glaubensartikeln der christlichen Religion, nämlich dem Bekenntnisse des einigen höchsten Wesens gar wohl gefallen lassen, da die Heiligkeit der Ehe und die Enthaltung vom Essen des Blutes und der erwürgten Thiere zur häuslichen Glückseligkeit und Milderung der Sitten von so gewisser Kraft ist.

Ich habe hier nichts gethan, als daß ich die richtige und fruchtbare Anmerkung eines großen Schriftauslegers weitläuftiger, ausgeführet habe. Sie lautet so: „Die „Beständigkeit der Judenchristen lief bey weitem „nicht so große Gefahr durch die Widerwärtigkei„ten, die sie in dem Bekenntniß des Evangeliums „auszustehen hatten, als durch ihre Bewunderung „des mosaischen Gottesdienstes. Ihre Gemüther „waren an das Gepränge des Opferdienstes und ei„ner prächtigen Priesterschaft gewöhnt; von allem

„diesem Pompe aber fanden sie nichts, weder in der „Person Jesu, noch unter den Christen — nichts „bey den Lehrern, nichts in dem Kirchendienste. „Alles war niedrig, gering, einfach, ohne blenden„den Glanz, ohne auffallende Pracht.“ (*) Er ziehet daraus die natürliche Schlußfolge, daß also alles, was vom Priesterthum und Opfer bey der Beschreibung der Person Jesu vorkömmt, nichts als Lehrmethode sey, für Menschen, die so dachten und empfanden, und daß es folglich uneigentlich müsse verstanden werden. „Jesus, sagt er, nennet sich in „der evangelischen Geschichte nie selbst einen Prie„ster, legt sich nie das Priesterthum bey. Würde „er aber eine so wichtige Sache verschwiegen haben, „wenn es im eigentlichen Verstande wahr wäre, „oder wenn diese Benennung, um ihn richtig zu be„zeichnen, und seine Bestimmung genau anzu„geben, geschickt oder nothwendig gewesen wä„re.“ — „Hieraus folgt, daß die Lehren von „Priesterthum und Opfer nicht alle Christen ange„hen,

(*) Ernesti de Off. chr. explic. in den Opp. theol. S. 432.

„hen, sondern bloß die Lehrer, und die ihnen an Er„kenntniß nahe kommen; die sich solcher Vorstellun„gen zur Widerlegung und Belehrung der Juden „mit gutem Erfolg bedienen können, oder sonst gern „das Christenthum in seiner Verbindung mit dem „mosaischen Gesetze einsehen möchten: und „das ist der ganze Nutzen der typischen Aus„legungen."

Diese Idee von der Vorstellung des Christenthums in den paulinischen Briefen läßt sich noch durch verschiedene Gründe bestätigen. Der stärkste Grund findet sich in dem stufenweisen Fortgange der Einsichten der Apostel über die Natur und Bestimmung des Christenthums. Durch den Tod Jesu war es ihnen nun zwar klar geworden, daß die jüdische Nation an ihm keinen Eroberer mehr zu hoffen habe. Sein Reich mußte also — nicht ein irrdisches — sondern ein unsichtbares himmlisches seyn. Hier hätte nun der Strom der Schlußfolgen bey den Jüngern Jesu so fortfließen müssen: also müssen die Gesetze dieses Reiches keine bloß politischen Gesetze, seine Sanktionen keine bloß irrdischen, die gesetzlichen Handlungen keine bloße äußerlichen seyn, folglich kann es in keine Gränzen eines weltlichen Staates, keiner

Par-

Parthey, keiner Völkerschaft eingeschlossen werden, also muß es alle Menschen umfassen. — Ihr Gedankenfluß glitt nur sehr gemach so fort; nur nach und nach kamen sie zu der Einsicht von dem allgemeinen Umfang des Gnadenreiches. Die Erstlinge des Christenthums waren Juden oder Proselyten der Gerechtigkeit. (A. Gesch. 2.) Es ist bekannt, daß die Letztern bereits des völligen Bürgerrechts in dem jüdischen Staate genossen, und in diesem Betrachte den ursprünglichen Staatsbürgern desselben gleich geachtet wurden; ihre Aufnahme in das Christenthum fand daher keine Schwierigkeit. Zu dem nächsten Schritte, auch Proselyten des Thores in das Reich Christi aufzunehmen, bedurfte Petrus schon einer neuen Belehrung; und diese Belehrung war völlig in dem Stil der religiosen Polizey der Juden, (Ap. Gesch. 10, 11 — 15.) (*) wonach der Unter-

(*) Dieser Umstand allein könnte schon zum Beweise dienen, daß Kornelius nur ein Proselyt des Thores und kein Proselyt der Gerechtigkeit gewesen. Von der erstern Art waren schon viele bey der ersten Predigt des Petrus gegenwärtig ge-we-

terſchied der Juden und Nichtjuden gar wohl unter dem Bilde der reinen und unreinen Thiere konnte vorgeſtellt werden.'

Es ſcheint, als wenn die Einſichten Petri von dem Umfang des Reiches Chriſti hier ſtehen blieben; wenigſtens ſchränkte ſich ſein Apoſtelamt in dieſe Gränzen ein. Der ſtarke Geiſt Pauli gieng weiter. Nachdem er einmahl die Anregung von der Unſichtbarkeit des meſſianiſchen Reiches erhalten hatte: ſo leuchtete ihm die daraus fließende Allgemeinheit deſſelben gar bald tief in die Seele. In Antiochen — alſo außer den Gränzen von Paläſtina — eröfnete ſich zuerſt die neue glorreiche Scene von der Erweiterung des Reiches Chriſti über die ſogenannten Heiden. Natürlich war damit die Aufhebung des Anſehens der moſaiſchen Geſetzgebung verbunden. — Aber wie war dieſe ſchwere Wahrheit Menſchen beyzubringen, die in der Achtung dieſer Geſetzgebung alt geworden waren? — Ihren

weſen, (Ap. G. 2, 10.) es war alſo zu ihrer Aufnahme in das Chriſtenthum keine neue Belehrung nöthig.

Ihren Verurtheilen geradezu widersprechen, ihnen die Unzulänglichkeit einer politischen Gesetzgebung zur eigentlichen Tugend, die von gröſserm Umfang ist, als alles, was politische Gesetze erreichen können, ohne Zubereitung entgegen setzen, — ihnen sagen, wie thöricht es sey, die bloß bürgerliche Gerechtigkeit an die Stelle der allgemeinen Gerechtigkeit und der innern Herzensreinigkeit zu setzen — das wäre vielleicht der geradeste, schwerlich aber der kürzeste Weg gewesen, seine Mitbürger zum Christenthum zu gewinnen, oder dabey zu erhalten. Erst mußte ihr sittlicher Gesichtskreis bis zum Anschauen einer allgemeinen Gerechtigkeit erweitert werden, und das sollte gerade durch den Unterricht des Christenthums geschehen, ehe sie solche Wahrheiten unanstößig finden konnten; wenn das aber erst geschehen war, dann mußte ihre ausschließende Verehrung der mosaischen Gesetzgebung von selbst fallen.

Es war diesem groſsen Apostel daran gelegen, daß das Reich Christi den gröſstmöglichen Umfang erhalten, und ja nicht in viele einzelne kleine Provinzen zerstückelt werden möchte. Ich entscheide nicht, warum er diese Sache, Juden und Heiden in eine Kirche zu vereinigen, mit so vielem Eifer getrieben habe;

ich

ich glaube aber, aus seiner Theorie über die allgemeine Natur des Christenthums urtheilen zu dürfen, daß diese Ursach wirklich in seinen erhabnern Einsichten zu suchen sey. Denn nur bey ihm finde ich die herrlichen Gedanken „von dem Heylande der Menschen, der die Scheidewand weggenommen, die bisher zwischen den beyden großen Abtheilungen des menschlichen Geschlechts, nach jüdischem Sprachgebrauch, den Juden und Heiden war", „von dem Heylande, der gleich einem Haupte alle Glieder zu einem Körper verbinde," „von dem großen Geheimnisse, daß beyde jüdischen Völkerabtheilungen in dem geistlichen Reiche Christi sollten aufgehoben seyn."

Diesen Gedanken nun bey den Juden Eingang zu verschaffen, bediente er sich ihrer eigenen vaterländischen Geschichte. Er gieng auf einen Zeitraum zurück, der jenseits aller physischen und politischen Absonderungen der Völker lag, und fand da alle Gesinnungen und Grundsätze, die das Christenthum wieder herstellen sollte; auf die noachitische Welt, auf das Abrahamitische Zeitalter, worin fromme Menschen ohne mosaische Gesetzgebung lebten. Lassen Sie uns, mein werther Freund! die Weisheit des

Apo-

Apostels in dem Gebrauche einer so einleuchtenden und siegreichen Ueberzeugungsart bewundern. Sie hat Wahrheit und Kraft selbst für uns, die wir nicht mehr in jüdischen Vorurtheilen erzogen sind, was mußte sie nicht für die Zeitgenossen Pauli haben?

Allein der Apostel ließ sich zu der Schwachheit seiner Brüder noch weiter herab. Wenn er mit der angezeigten Argumentation ihren Verstand gewonnen hatte: so mußte er noch die unüberwindliche Gewalt gewohnter Ideen und Empfindungen zu besiegen suchen. Ich bin versichert, mein Freund! daß ihr Amt Ihnen nicht selten werde Gelegenheit gegeben haben, zu bemerken, wie fest sich das Herz gegen ungewohnte Religionslehren zu verschließen pflege. Ich kann Ihnen wenigstens aus meiner Erfahrung mehr als ein Beyspiel für diese Bemerkung anführen. Wenn Sie den ungeübten Christen nun ganz für eine Wahrheit erobert zu haben glauben, wenn nun sein Verstand das angefochtene Vorurtheil durch keine Ausflucht mehr retten kann: so wirft er sich in seine Empfindung zurück. „Ich bin," wird er Ihnen sagen, „bisher gewohnt gewesen, so er„baut zu werden, wenn man mir die bestrittene

„Ver-

„Vorſtellung nimmt: ſo hat meine Andacht nichts „mehr, woran ſie ſich halten kann.“ Laſſen Sie uns, mein edler Freund! dieſes Bekenntniß nicht verlachen! Ich glaube, daß es der Ausdruck der Wahrheit iſt. Der Uebergang eines Gedankens in das ganze Empfindungsſyſtem eines Menſchen iſt nicht ſo kurz und gleitend als wir es uns vielleicht denken. Wer nicht geübt iſt, ſich gegen das Ungewohnte zu ſteifen, wen mechaniſche Beſchäftigungen hindern, lange über einem neuen Gedanken zu brüten, ihn zu kehren und zu wenden, um ſich mit ihm durchdringen zu können, bey dem kann es nicht fehlen, er muß Anfangs unter der zerſtörten Harmonie ſeiner Gedanken und Empfindungen leiden; und da wollen wir uns dann nicht wundern, wenn die hin- und hergetriebene Seele, um dieſer Quaal loszuwerden, in dem Schooße ihrer gewohnten Vorurtheile ihre behagliche Ruhe wiederſucht.

Ich glaube feſt, daß Paulus ſeine geiſtlichen Deutungen des moſaiſchen Gottesdienſtes gerade dieſen Seelen, die, wie Sie leicht ſehen, gute, ſchuldloſe Seelen ſeyn können, zugedacht habe. Wir haben nicht mehr nöthig, durch dieſen Umweg zu der geiſtlichen Religion Jeſu geführt zu werden; aber die

Zeitgenossen der Apostel hatten es nöthig. Da kam nun dem göttlichen Boten der natürliche Hang der Menschen, mit Worten zufrieden zu seyn, treflich zu Statten. Es mußte ihm, wenigstens bey vielen, gelingen, sie über den Verlust der gottesdienstlichen Oerter und Personen ihrer gewohnten Religion zu trösten, wenn sie das alles, nur in einem geistlichen Sinne, in den himmlischen Lehren des Christenthums wiederfanden.

Mit diesem Auswege hatten sich die Aufgeklärten unter den jüdischen Gelehrten schon seit geraumer Zeit helfen müssen. Die Zerstreuung der Juden unter andern Nationen hatte ihnen wohl von selbst die Uebung mancher ganz lokalen Stücke ihres Gottesdienstes verboten, ihre Bekanntschaft mit den Weisen fremder Staaten hatte sie auf das Mangelhafte in ihrem Religionssystem aufmerksam gemacht, und von der Wahrheit jenes Ausspruches des Propheten überzeugt, daß ihre Gesetzgebung zu einem politischen Gebrauche zwar gut, zu dem allgemeinen moralischen aber weder allezeit gut noch hinreichend sey. Außer dem was ihr Gewissen hiebey zu leiden hatte, können wir annehmen, daß es auch ihren Nationalstolz kränken mußte, wenn sie sich in Anse-

hung

hung der allgemeinen Sittenlehre noch ſo weit hinter andern früher aufgeklärten Nationen ſehen mußten.

Aus dieſer Verlegenheit zog ſie nun eine Methode, die herrſchende Religion zu deuten, die ſie bereits in den philoſophiſchen Schulen der Griechen, und inſonderheit in Alexandrien gäng und gebe fanden. So weit wir dieſer Methode mit Sicherheit nachſpüren können, finden wir ſie zuerſt am häufigſten beym Plato im Gebrauche. Ob das Schickſal des Sokrates dieſen Weltweiſen mehr Behutſamkeit gelehrt habe, das kann man zwar nicht vollkommen entſcheiden; es iſt doch aber auffallend, daß ſich die Veränderung der Lehrart über die Moral und Religion gerade von dem Tode dieſes Philoſophen rechnen läßt. Von dieſer Zeit an brachte Plato zweyerley Arten, die öffentliche Religionsmythologie zu behandeln, in Gang. Die erſte war: der Götter- und Heldenlehre einen würdigern myſtiſchen Sinn unterzulegen; die andere war: da, wo das mit der hergebrachten herrſchenden Sage nicht angehen wollte, einige Veränderungen darin zu machen, oder ganz neue Fabeln zu dichten, unter deren Schleyer man mit Sicherheit edle und große Lehren

in die Gesellschaft der Menschen einführen konnte. So mußte sich Plato in dem wirklichen Staate zu helfen suchen, wovon er ein Bürger war; in seinem erdichteten hielt er sich bey diesen Umwegen nicht auf, den durften die Dichter des alten Griechenlandes, diese ursprünglichen Religionslehrer, nicht betreten. Unter den folgenden philosophischen Schulen thaten sich die Stoiker aus Eifer für eine edle Sittenlehre in dieser Methode hervor; aber nur in dem ersten Stücke derselben, nämlich in der allegorischen Deutung; denn zu der Erdichtung neuer Allegorien mußte man das seltene poetische Genie des Plato haben. Die Mittheilung dieser Veredlung einer sinnlichen Religion durch allegorische Auslegung mußte den Erleuchteten unter den Juden überaus willkommen seyn, auch wurd diese Auslegungsart begierig von ihnen ergriffen, und auf ihre heiligen Bücher angewandt.

Diese Bekanntschaft mit fremder Gelehrsamkeit ist ein merkwürdiger Zeitpunkt in der Geschichte der jüdischen Theologie. So wie ihre Gelehrten die griechische, oder wenn Sie lieber wollen, die orientalische Dämonologie zu ihrer Theodicee sehr bequem fanden: so mußte ihnen die Allegorie zur Recht-

Rechtfertigung und Veredelung einer sinnlichen Religion ungemein gefallen. Sie mußten auf so etwas denken, um mit ihrer Gesetzgebung und Religion in den Augen der Griechen sich Achtung zu verschaffen. Diese aufgeklärteste unter den Nationen, von der sich das Licht über alle übrigen ausbreitete, war der Gegenstand der Bewunderung und Verehrung aller denkenden und empfindenden Menschen. Sie wurd für die erhabene Mutter der bürgerlichen Gesellschaft, milder Sitten, der Philosophie und der politischen Weisheit gehalten; und ihre Einsichten in allen diesen Stücken waren die Gränze der Wissenschaft und der Maaßstab ihrer Größe und Güte. Daher entstand bey den übrigen Nationen die allgemeine Beeiferung in ihren heiligen Schriften und Gesetzen die Saamen griechischer Weisheit zu entdekken. Die beyden vornehmsten jüdischen Gelehrten die griechisch geschrieben haben, Philo und Josephus, kommen darin gänzlich überein, in den jüdischen heiligen Büchern den ganzen Schatz griechischer Philosophie und politischer Weisheit zu finden. (*)

(*) Ich will von vielen nur ein Beyspiel anführen. Das mosaische Gesetz erlaubte die Ehe mit Sklavin-

Man hat vielleicht die alte Geschichte des Letztern noch nicht genug aus diesem Gesichtspunkte betrachtet; es würde uns aber ohne Zweifel über manche Stellen derselben ein neues Licht verbreiten, wenn man sie mit dieser Absicht des Geschichtschreibers vergliche. Mit dem Philo hat es nicht so viel Schwierigkeit, seine Absicht, die jüdische Religion zu veredeln, fällt schon deutlicher in die Augen.

Hier

stimmen. (2. Mos. 21, 9—11.) Die Herablassung des Gesetzgebers gieng selbst mit dieser Vergünstigung den frühzeitigen Bedürfnissen der Jugend in in einem heissern Himmelsstrich entgegen; wie H. Michaelis in dem mosaischen Rechte Th. 2. §. 87. sehr richtig bemerkt hat. Josephus aber sagt: (Alterth. B. 4.) Δουλας δε μη γαμειτωσαν τοις ελευθεροις, um seinen Gesetzgeber mit den griechischen Gesetzgebern übereinstimmig zu machen. — Die Ursach, die er hinzusetzt, ist vollends dem Geiste der mosaischen Gesetzgebung, die auf die Schwachheit oder Herzenshärtigkeit einer angehenden Nation so viel Rücksicht nahm, gerade entgegen: κρατειν δε της επιθυμιας το ευγενες, και τοις αξιωμασι προσφερειν.

Hier findet sich der Scheideweg des spätern Judenthums und der neuen christlichen Lehre der Apostel. Sie werden sich wundern, daß man diesen preiswürdigen Eifer für die Wahrheit und das Wohl der Menschen noch so wenig in dem Lichte erkannt hat, worin er erscheint, wenn man den Gebrauch erwägt, den sie von ihren bessern Einsichten machten. Philo, Josephus, und manche ihres Gleichen an Gelehrsamkeit und Einsichten, bedienten sich gerade der nämlichen Methode, um die Menschen in einem körperlichen Gottesdienste zu erhalten, der sich Paulus bediente, um sie davon abzubringen. Sie glaubten, ihre Vernunft und ihr Gewissen befriedigt zu haben, wenn sie körperlichen Uebungen einen geistlichen Sinn anhefteten, ohne zu fragen, ob sich dieser geistliche Sinn der Seele so ungesucht und ungezwungen darstelle, daß er sich einem jeden andern, so wie ihnen, aufdringen werde; indeß Paulus auf diesen geistlichen Sinn wies, um die Christen zu der Einsicht zu führen, daß sie das eigentliche geistliche Gute, was man durch den allegorischen Sinn dem jüdischen Gottesdienste beylegte, durch die Entsagung des Judenthums nicht verlohren. Kurz, sie allegorisirten das Judenthum, um darin bleiben zu können, indeß Paulus es seinen Schülern allegorisirte.

um es verlassen zu können. So kann man in einer jeden Schrift, vermittelst der Allegorie, nach verschiedenen Absichten, einen verschiedenen Sinn finden.

Lassen Sie uns, mein werther Freund! diese Anmerkungen auf die gegenwärtige Untersuchungen anwenden, und ich hoffe, daß wir bald mehr Licht sehen werden, so bald wir nur die Frage über den genugthuenden Tod Jesu auf ihre größte Einfalt führen. Alles, was darin ist untersucht worden, läßt sich auf die klare allgemeine Frage zurückbringen: Welches ist das wahre Verhältniß des Todes Jesu zu der Begnadigung und Glückseligkeit der Menschen? Aller Unterschied der Lehrart, der sich von dem Anfange der christlichen Theologie über diese Frage in den theologischen Büchern findet, muß sich schlechterdings auf diese zwey Sätze zurückführen lassen:

1. Der Tod Jesu hilft uns unmittelbar zu dieser Begnadigung und Glückseligkeit; und

2. Der

2. Der Tod Jesu hilft uns mittelbar zu dieser Begnadigung und Glückseligkeit.

Ich glaube schon bisher nicht wenige Gründe beygebracht zu haben, woraus es mehr als wahrscheinlich wird, daß sich die h. Schrift über die eigentliche Wirkungsart des genugthuenden Todes Jesu nicht entscheidend erklärt habe, und ich hoffe den Beweis dieses Satzes in der Folge zu aller möglichen Evidenz zu führen. Es läßt sich auch bey dieser Untersuchung das anwenden, was man überhaupt von dem Vortrage der heil. Schrift, wie von jedem popularen Vortrage, bemerken muß, daß darin die Zwischenursachen, die uns der eigentlichen Wirkungsart der äußersten Ursachen näher bringen sollen, übergangen werden. Wenn sie von den gewöhnlichen Naturbegebenheiten redet, so führt sie uns mehrentheils, ohne auch die bekanntesten Mittelursachen anzuzeigen, sogleich auf die letzte, den Urheber und Erhalter aller Dinge. Ist nun dieses ihrer Absicht, die frommen Empfindungen der Bewunderung und Verehrung durch diese erhabenen Vorstellungen zu erregen, vollkommen gemäß: so kann sie doch dadurch dem denkenden Verstande das Forschen nach diesen Mittelursachen nicht verbieten,

oder durch dieses Vorbeygehen diese Ursachen gar leugnen wollen.

Ich mache von dieser Anmerkung noch eine andere Anwendung auf unsere Untersuchung. Lange haben sich diejenigen, die bey jeder Naturbegebenheit unmittelbar zu Gott aufsteigen, für wärmere Verehrer Gottes gehalten, als diejenigen, die sich durch die Kette der Mittelursachen zu dem unendlichen Urheber des Weltalls hinaufschwingen. Dieses Vorurtheil fängt an, allgemach vor dem Lichte einer reinern und vollständigern Erkenntniß des Allerhöchsten, der nicht bloß in seiner Macht, sondern auch in seiner Weisheit verehrt seyn will, zu weichen. Es hat vollkommen die nämliche Verwandniß mit dem Verhältniß des Todes Jesu zu unserer Begnadigung und Glückseeligkeit. Auch in diesem Theile müssen endlich die unwürdigen Vorspiegelungen unerleuchteter oder abergläubischer Eiferer nicht mehr gehört werden, als wenn der rechtschaffene Christ die Früchte des Todes Jesu nicht so dankbarlich als jeder anderer genösse, weil er diese Seeligkeiten durch das Mittel eines guten Lebens auf sich herableiten will.

Wir

Wir stehen also auf gleich festem Grunde, Sie, mein Freund, der Sie die unmittelbare, ich, der ich die mittelbare Vorstellungsart gewählt habe. Aber, sagen Sie, wenn die h. Schrift hierüber nichts entschieden hat, wie sind dann die verschiedenen Theorien, die die unmittelbare Vorstellungsart voraussetzen, in die Welt gekommen? Lassen Sie uns die Geschichte fragen, und sie wird uns antworten, daß es damit, wie mit so vielen andern Theorien der Theologie zugegangen sey; man hat der einfältigen Schriftlehre immer die gangbaren Vorstellungen und Einsichten jedes Zeitalters angekünstelt. Schon die häufigen Abänderungen der Theorie geben das zu vermuthen, und eine etwas genauere Genealogie dieser Theorien wird es in ein völliges Licht setzen.

Gleich in dem ersten Jahrhundert des Christenthums waren zweyerley Vorstellungen von der Bestimmung Jesu herrschend. Die eine war die Vorstellung der Nazaräer und Ebioniten, eines Haufens ganz roher und unwissender Juden, die alle ihre alten Vorurtheile in die neue Gesellschaft, der sie beytraten, mit hinüberbrachten. Alles, was sie sonst von ihrem Messias gehofft hatten, das trugen sie

sie geradezu in seinem gröbsten Sinne über; sie verehrten in ihm den Stifter eines herrlichen Reiches, das auf den Trümmern aller übrigen Reiche sollte gebauet, und worin der Glaube seiner Bekenner mit irrdischer Herrlichkeit sollte gekrönt werden. Da hier bloß von einem irrdischen Reiche die Rede war: so konnte man sich auch durch eine bloße äußerliche Huldigung das Bürgerrecht in demselben erwerben. In einer so ganz ungebildeten Religionspartey konnte keine Theorie Statt finden, sie blieben bey den gröbsten, sinnlichsten Vorstellungen stehen.

Hierin gieng die andere Parthey, die unter dem Namen der Gnostiker hernachmals in die Ketzerrolle kam, gänzlich von ihnen ab. Diese behandelten das Christenthum als eine philosophische Disciplin, und legten den Uebungen desselben eine Kraft zur Erhöhung und moralischen Belebung ihrer Seele bey — eine Kraft, den Menschen zur Vereinigung mit Gott, und so zum Genuß der höchsten Seeligkeit zu bringen. Hiezu brauchten sie eine Theorie von Gott, seinem Wesen, von der Seele des Menschen und ihrem höchsten Gute, von der Natur Christi, und seinem Verhältniß zu der Seeligkeit der Men-

Menſchen. Das Letzte ſetzten ſie in die Verbeſſerung ſeiner Geſinnungen, in die Reinigung des Herzens, und die Erhöhung ſeiner geiſtlichen Kräfte. Bilden Sie ſich aber ja nicht ein, mein werther Freund! daß dieſe chriſtlichen Philoſophen bereits die reinen und geiſtigen Ideen von Beſeligung und Vergöttlichung des Menſchen durch Jeſum gehabt haben oder haben können, die erſt eine Frucht ſpäterer Aufklärungen geweſen iſt. Wenn in ihrem Syſtem die Seeligkeit zwar eine mittelbare Wirkung der Erlöſung Jeſu war, ſo war ſie es doch auf andere Art, als man es ſich nach richtigeren Ideen denken muß. Wenn wir uns die Wirkungsart der Hülfsmittel, die wir dem Chriſtenthume verdanken, wahrer, dem einfachen Weſen und der Weisheit Gottes gemäßer, moraliſch vorſtellen, ſo dachten ſie ſich dieſelben bloß phyſiſch. Mit dieſer Theorie, wenn es eine iſt, müſſen ſie nun auch manche rechtgläubige Kirchenväter angeſteckt haben, aber ſie muß ſich der Imagination durch ihr Bildliches empfehlen, und alſo der Faſſung des Unaufgeklärten angemeſſener ſeyn; genug ſie findet ſich in den Kirchenvätern, iſt in das kirchliche Syſtem hie und da verwebt, und ſcheint auch noch jetzt bey den Vorſtellungen von der Wirkſamkeit

der Gnadenmittel zum Grunde zu liegen. Lange Zeit war also der Zweck der Erlösung auf diese zwey Stücke eingeschränkt, 1. den irrdischen Leib des Menschen durch Mittheilung einer neuen Lebenskraft von der Verwesung zu befreyen, und 2. die menschlichen Seelen durch physische Eingiessung der Seele Christi rein und sündlos zu machen.

So dauerte diese Theorie mit weniger oder mehr Abänderungen in der lateinischen Kirche eine geraume Zeit fort, bis daß auf dem Grunde des römischen und kanonischen Rechtes und der Philosophie des Aristoteles eine andere aufgebauet wurde. Nach und nach hatte man angefangen, den kanonischen Genugthuungen, die nur eine äusserliche Kraft haben sollen, eine innerliche beyzulegen. Diese dem ungebauten Verstande so leichte Verwechslung mußte nothwendig das Ansehen der Hierarchie, die nun die Schlüssel des Himmelreichs ganz in die Hände bekommen hatte, um ein Grosses vermehren. Es kam nun darauf an, eine theologische Theorie zu entwerfen, die an diese Ansprüche anschließen, und ihnen zur Stütze dienen könnte; — und damit wurden die scholastischen Theologen gar bald fertig.

Das

Das römische Recht, das damals anfieng, auf den Schulen gelehrt zu werden, gab ihnen eine Idee von Genugthuung (satisfactio), die trefflich zu ihrer Absicht paßte. Indem sie diese von den Menschen auf Gott übertrugen, so stellten sie das höchste Wesen als eine Person vor, die von den Menschen durch die Sünde beleidigt worden. Gott erhielt also ein Recht zur Wiederersetzung und zur Rache an dem Menschen, dem der Mensch, es sey durch sich selbst, oder durch einen andern genugthun müsse; und diese Genugthuung nun zu leisten, das war die Absicht der Erlösung Jesu. Das fanden die philosophischen Gottesgelehrten in ihren Büchern. Sie fanden aber auch etwas in den Sitten ihrer Zeiten, das sie auf diese Theorie brachte; und das war die damalige Gestalt des peinlichen Rechts. Wenn ihnen die Anwendung des römischen bürgerlichen Rechtes den Gesichtspunkt über die Nothwendigkeit der Erlösung Jesu verrückt hatte: so half sie das peinliche Recht nicht wieder zu Rechte. Die Kriminaljurisprudenz ihrer Zeiten, wenn man sie schon so nennen kann, war noch in ihrer Kindheit. Man kannte die Beziehung des Verbrechens auf den ganzen Staat noch so wenig, daß es dem Regenten nicht einfiel, sich in die Beeinträchtigungen seiner

Vasallen unter einander zu mischen. Der ungebändigte Geist der rohen nordischen Barbaren, die noch nicht lange auf den Trümmern des römischen Reiches einzelne Staaten errichtet hatten, war auch gar nicht geneigt, dieses ihnen so schätzbare Recht der Selbstrache in die Hände irgend eines andern Menschen niederzulegen. Eines der kräftigsten Mittel, der Wildheit diesen Vortheil abzugewinnen, war der Vertrag, mit einer Genugthuung an Gelde zufrieden zu seyn. Anfangs war diese Genugthuung dem Beleidigten selbst bezahlt werden, und es hatte bey ihm gestanden, ob er sich darauf einlassen wollte, oder nicht. Es mochte wohl schon oft geschehen seyn, daß die Verwandten eines Ermordeten, als seine natürlichen Bluträcher, für eine nützliche Geldbusse das unnütze und ungewisse Vergnügen der Blutrache hatten fahren lassen. Was sie Anfangs freywillig gethan hatten, das wurd endlich zur Nothwendigkeit, und die Genugthuung die ihnen war bezahlt worden, ward dem Staate bezahlt. (*) Das war nun zwar bey weitem noch kein vollkommenes

(*) Man findet dergleichen Gesetze in den Kapitularien der fränkischen Könige.

nes peinliches Recht, aber es war ein Schritt dazu. Indeß nahmen es, so wie es da war, die scholastischen Theologen, und wendeten es auf die Regierung Gottes an, und so bildeten sie das göttliche Criminalrecht gerade nach der niedrigsten Stufe des menschlichen.

Diese Gestalt behielt die Theorie der Genugthuung bis auf den Grotius. Als dieser Schöpfer des neuern Naturrechts die Gründe der öffentlichen Strafgerechtigkeit untersuchte, und die gefundenen Grundsätze auf die Theorie der Genugthuung übertrug: so erschien diese Theorie auf einmahl in einem neuen Lichte. Durch diese Aufklärung eines bisher so dunkeln und verworrenen Lehrgebäudes wurde diese Lehre nicht allein schon von einigen abgeschmakten Vorurtheilen gereinigt, sondern auch der endlichen Berichtigung derselben nun ganz nahe gebracht. Es war Gottes würdiger, in seiner Strafgerechtigkeit nicht als Beleidigter, sondern als Regent angesehen zu werden, es war der Zufriedenheit der Menschen zuträglicher, die Größe der Strafe nicht nach der Unendlichkeit des Beleidigten, sondern nach ihrem Einflusse auf das Wohl des göttlichen Staates zu messen.

Mit diesem rechtlichen Gewande erhält sich die Lehre von der Genugthuung in vielen theologischen Büchern, hier mit diesen, dort mit jenen Rechtsgründen. Lassen Sie uns aber zusehen, ob die Vorstellung des Grotius das ganze Verhalten Gottes gegen die Welt — und also — ob die bloße unmittelbare Zurechnung den ganzen Nutzen der Erlösung Jesu erschöpfe.

Wenn ich auch vor der Hand zugebe, daß sich die Vorstellung, die Grotius von dem Erlösungswerke macht, für Gott, als den Weltregenten schicke; — wiewohl noch hiebey manches zurückbleiben möchte, das dem Betragen eines weisen Regenten nicht ganz angemessen seyn dürfte: — — so müßte man doch niemals vergessen, daß alle Pflichten und Rechte, die wir uns in Gott denken, so fern wir ihn uns als einen Regenten vorstellen, weiter nichts sind, als Ideen, die wir aus einem Bilde abgeleitet haben. Ob nun in diesem Bilde alles abgedruckt sey, was wir von Gott wissen müssen, oder auch nur, was wir bereits wirklich von ihm wissen, das ist eine Frage, die erst wohl auszumachen ist, und bey deren Beantwortung wir wohl genau zuzusehen haben, damit wir Gott keine Handlungsweise beylegen

lugen oder absprechen, die sich aus diesem Bilde allein nicht beurtheilen läßt.

Das Strafrecht der irrdischen Regenten hat seinen Grund in dem natürlichen Rechte aller Staatsglieder, die die Ausübung desselben an den Regenten übertragen haben. Da ist seine erste Quelle, da müssen wir es erforschen, wenn wir wissen wollen, wie weit es bey demjenigen gehen soll, dem man die Handhabung desselben anvertraut hat. Da entdecken wir nun, daß es bey Menschen nur aus vorhergegangener Beleidigung entstehen kann. Die Absicht aller menschlichen Strafen kann also nichts anders seyn, als der Schrecken des Beyspiels, und eine gewisse Erstattung des Schadens. Glauben Sie, mein werther Freund! daß damit alle Absichten göttlicher Strafen erschöpft sind, oder daß das göttliche Strafrecht einen so eigennützigen Grund haben könne?

Erstlich wo ist das in Gott, was wir bey Menschen Beleidigungen nennen? Wie können ihm Menschen Schaden zufügen, und wie ersetzen? Kann ihn das Thun und Lassen der Menschen anders interessiren, als um ihrer selbst willen? — Uns muß

es um unser selbst willen wichtig seyn, daß die Menschen das Naturrecht beobachten, unser eigenes Wohl hängt davon ab. Aber Gott? Kann er es anders wollen, als sofern das Wohl seiner Welt davon abhängt?

Also auch zweytens die exemplarische Absicht seiner Strafen kann sie auf etwas anders gehen, als die Menschen abzuhalten, daß sie nicht ihrem eigenen und anderer Wohl schaden? Das Strafrecht Gottes hat also mit dem menschlichen Strafrecht keinen gemeinschaftlichen Grund, es ist von unendlich höherer Natur; es gründet sich in dem ewigen Rechte des höchsten Wesens, das Wohl des Weltalls zu besorgen. Dieses allgemeine Wohl erhält die göttliche Regierung auf eine weit sicherere und vollkommenere Art, als alle menschliche Regierungen durch ihre Strafen. Die Absicht in Beyden ist, fürs Künftige ähnlichen Beeinträchtigungen des öffentlichen Wohls zuvorzukommen. Aber wie richtet eine jede dieses Geschäfe aus?

Die exemplarische Methode ist in dem göttlichen Staate nicht durchgehends anzuwenden. Man ist zwar von je her gewohnt, die Kraft der göttlichen Strafen,

wenn

wenn man sie noch am meisten zu veredeln glaubte, auf diese Methode einzuschränken. Es muß sich aber nach einer kurzen Vergleichung des göttlichen Staates mit allen menschlichen Staaten ergeben, daß die unendlich verschiedene Ausbreitung und Dauer dieser beyden Staaten in ihre Regierung und die Oekonomie ihrer Strafen eine große Verschiedenheit mitbringen muß. Lassen Sie uns, mein werther Freund! einige dieser Verschiedenheiten aufsuchen.

1. Die Dauer eines Bürgers in einem menschlichen Staate erstreckt sich bis an seinen Tod. Durch seinen Tod also kann für ihn in diesem Leben keine Absicht mehr erreicht werden. Sein Tod also, wenn er bürgerliche Strafe ist, kann keine heilsame Wirkung mehr haben, als für seine Mitbürger. In dem göttlichen Staate hört niemand auf zu seyn, jede Strafe in demselben kann also schon darum einen mehr als exemplarischen Nutzen haben.

Der exemplarische Nutzen der Strafen in dem göttlichen Staate ist mithin nicht, wie in den menschlichen Staaten, der Einzige. — Ja, was noch

mehr ist, in vielen Fällen kann er gar nicht Statt finden. Denn

2. In den menschlichen Staaten sind sowohl die Verbrechen als die Strafen äußerliche Handlungen, ihre Verbindung ist daher ein Gegenstand der Sinne und hat alle den Sinnen eigenthümliche Evidenz. Das richterliche Gebiet des höchsten Weltregenten erstreckt sich über alle menschliche Handlungen auch die bloß innerlichen, und die Verbindung der Weltbegebenheiten mit diesen Handlungen ist die genauste, und daher größtentheils unsichtbar. Da also der beträchtlichste Theil der Verbrechen und Strafen demjenigen, der nicht den ganzen Regierungsplan Gottes bis in seine kleinsten Theile überschauen kann, verborgen bleibt, wie wollen Sie dann, daß alle Strafen in dem göttlichen Staate exemplarisch seyn sollen?

Wie wird aber Gott die Verbrechen hindern, da es nicht immer durch die exemplarische Kraft geschehen kann? — Aus unsern bisherigen Betrachtungen ist das leicht zu beantworten. Aus ihnen folgt nämlich der

3. Un-

3. Unterſchied der göttlichen und menſchlichen Strafen. Da, wo die göttlichen Strafen nicht auch als exemplariſche dem Verbrechen zuvorkommen, da kommen ſie ihm doch gewiß in dem Beſtraften ſelbſt zur Lenkung ſeines Willens durch die Empfindung des Schmerzes zuvor, und da, wo ſie auch den exemplariſchen Nutzen haben, da fehlt ihnen darum der Beſſernde nicht. Die Strafen Gottes ſollen alſo das Wohl des Weltalls unverſehrt erhalten, nicht, indem ſie bloß den Zuſchauer mit der Strafe des Verbrechers ſchrecken, ſondern indem ſie auch den Beſtraften ſelbſt lehren, in der Verehrung des allgemeinen Wohls ſein eigenes zu finden.

Bemerken Sie hier wohl, mein werther Freund! daß in dem Reiche Gottes gar keine Strafe ohne abgezielte Beſſerung in dem Beſtraften gedenkbar iſt? Laſſen Sie uns alſo geſtehen, das Bild eines irrdiſchen Regenten iſt nur ein ſehr unvollkommner Abriß, um die Handlungsweiſe Gottes in ſeiner Regierung zu beurtheilen. Ein Regent kann ſtrafen, ohne die Beſſerung des Verbrechers zur Abſicht zu haben; Gott kann nicht ſtrafen, ohne den Uebertreter beſſern zu wollen. In welchem liebenswürdigen Lichte erſcheint uns hier das höchſte We-

sen, wie wahr ist es nun, daß Strafen ein Glück für den Bestraften sind, ein Glück, das er sich selber wünschen muß, dem er, wenn er sich mit Weisheit liebt, selbst entgegen gehen muß!

Und man hat glauben können, als wenn die heil. Schrift anders von der Regierung Gottes lehre! Finden Sie das, mein werther Freund! in folgenden vortreflichen Stellen? Siehe! seelig ist der Mensch, den Gott straft. Darum wegere dich der Züchtigung des Allmächtigen nicht. Hiob 5, 17. Mein Kind! verwirf die Zucht des Herrn nicht, und sey nicht ungeduldig über seiner Strafe. Denn welchen der Herr liebet, den straft er, und hat Wohlgefallen an ihm, wie ein Vater am Sohn. Spr. Sal. 3, 11. 12. Ebr. 12, 5. 6. Wie ein Vater! das ist das Bild, worunter uns die Lehre Jesu auch den strafenden Gott vorstellt. Wenn nun aber die natürliche Strafe ihren Zweck erreichen soll, wenn sie also aufhören und sich wieder in die Liebkosungen der angenehmen Zärtlichkeit verwandeln soll, muß nicht erst die Besserung erfolgt seyn, — muß nicht der Tod Jesu, wenn er uns zu der Gnade Gottes und zu, weiterer Glückseeligkeit befördern soll, uns

erst

erſt zur Beſſerung unſers Herzens verhelfen, — muß alſo die Gnade Gottes und dieſe Glückſeligkeit nicht die mittelbare Frucht dieſes Todes Jeſu ſeyn, mittelbar durch die gewirkte Aenderung des Herzens?

Hier befinden wir uns gerade wieder an der Stelle, von der wir ausgegangen waren. Wenn die Erlöſung Jeſu eine Veranſtaltung ſeyn ſoll, die Gottes würdig iſt: ſo muß ſie uns zur Gnade und zum Wohlgefallen Gottes verhelfen, indem ſie uns beſſert. Was alſo Jeſus für uns gethan und gelitten hat, kann zur Befriedigung Gottes nicht ſchlüßlich oder nothwendig ſeyn, als ſo fern es bey uns Reue und Beſſerung hervorbringen ſoll. Die Schrift kennet keinen Nutzen der Erlöſung, der von dieſem unabhängig oder vorgängig vor ihm wäre.

Ich habe dieſe wichtige Wahrheit aus dem großen Regentencharakter Gottes ſelbſt herzuleiten geſucht, und wenn ich das auf eine überzeugende Art gethan habe: ſo fallen alle die Gründe, die man aus dieſem Verhältniß Gottes für eine unmittelbare Verſöhnung Gottes anführet. Sie waren ſonſt

mit D. Taylors Syſtem über dieſe unmittelbare Verſöhnung zufrieden. Wird es Ihnen nun noch zureichend ſcheinen? „Allein, ſagt er, (*) Gott „muß hier in der öffentlichen Befugniß als eine obrig„keitliche Perſon, als der Regierer des Weltalls be„trachtet werden; und Sünde iſt, unter ſeinen Un„terthanen die einzige Unordnung, das einzige Un„gemach und Elend, das ſie verderben und zu Grun„de richten kann, und die er alſo vor allen Dingen „zu hindern beſorgt ſeyn muß. Sind wir nun in „dieſem Geſichtspunkte ſicher, daß eine bloße abſolu„te Verzeyhung derſelben, die er ſelbſt dem bußfertig„en angedeyhen ließ, ſeiner Regentengüte und den „Zwecken ſeiner Regierung, welche die gute Ord„nung und Glückſeeligkeit ſeiner vernünftigen Ge„ſchöpfe ſind, würde gemäß ſeyn?“ Und gleich dar„auf: (**) „Leichte und unüberlegte Verzeyhungen „könnten zu Uebertretungen aufmuntern, und leicht „erhaltene Begnadigung könnte ſowohl dem Ueber„treter als auch ſeinen Mitunterthanen eine geringe „Mey-

(*) Inqu. in the ſcript. Doctr. of Atonement. S. 144.

(**) S. 105.

„Meynung von dem Laster beybringen," Leichte und unüberlegte Verzeyhung! Ich weiß in der That nicht, welches System D. Taylor hier widerlegt; gewiß ist es nicht dasjenige, welches ich für die Schriftlehre über diese Materie halte. Wo ist darin von einer leichten Verzeyhung die Rede? Eine solche könnte keine andere seyn, als die Aenderung des Urtheiles Gottes über den Sünder, wozu er nicht durch objektive Gründe bewogen würde. Und diese objektiven Gründe sind die Reue und die Besserung des Uebertreters. Bloße absolute Verzeyhung! Soll das heißen, Verzeyhung ohne vorhergegangene Besserung: so würde es höchst unvernünftig seyn, die zu erwarten oder zu lehren. Aber ohne Versöhnopfer, ohne Genugthuung, d. h. ohne andere Strafe, als die, durch welche die Reue und Besserung hervorgebracht worden? Ich sehe nicht ab, wie das wider Gottes Regentengüte seyn könne, mit dem zufrieden zu seyn, was seine Zwecke wirklich erreicht hat. Denn entspringt nicht die allgemeine Ordnung in der Stadt Gottes aus der moralischen Güte aller Bürger, und wenn diese Güte erhalten ist, was soll zum Besten der allgemeinen Ordnung noch erhalten werden? Oder lassen Sie uns sehen, wie man diese allgemeine Ordnung

durch

durch eine stellvertretende Genugthuung besser zu erhalten hofft! Man meynt

1. daß durch die Veranstaltung, da Gott seine Begnadigung an eine solche Bedingung habe binden wollen, der Abscheu gegen die Sünde vermehrt werde. — Nun der Erfolg rechtfertigt eine solche Erwartung eben nicht; es läßt sich daher mit Recht zweifeln, ob man sie vernünftigerweise hegen könne. Man scheint dabey anzunehmen, als ob es zur moralischen Zucht des Menschen schon genug sey, wenn nur irgendwo Strafe mit Verschuldung verknüpft werde, es sey in welchem Subjekt es wolle. Die Natur eines solchen Wesens aber, als der Mensch ist, erfodert schlechterdings, daß diese Verknüpfung in dem übertretenden Subjekt selbst geschehe.

In dem Reiche Gottes sind die Strafen vollkommen verhältnißmäßig; die Natürlichen folgen aus dem Wesen der Handlung selbst, und die Willkührlichen sind mit derselben nach den Gesetzen der höchsten Weisheit verknüpft. Beyde Arten können daher nicht mehr enthalten, als in den Handlungen und in dem Willen des Handelnden moralische Fehlerhaf-

lichkeit liegt. Durch diese genaueste Verhältnißmäßigkeit werden die Strafen und Belohnungen in dem Reiche Gottes geschickt, als Bewegungsgründe zugleich die richtigsten Indikationen, Einschränkungen und Bestimmungen der Pflichten zu seyn. Man wird nicht in Abrede seyn können, daß dieses nicht wirklich die Beschaffenheit und der Nutzen der Strafen bey denen seyn sollte, an welchen sie Gott wirklich verhängt. Und wenn Gott den Menschen würdigt, ihn über die Sittlichkeit seiner Handlungen zu belehren, so wird diese Belehrung ihm die Sache gerade so vorstellen müssen, wie sie erfolgen wird? — Alle andere Strafen, die nicht an dem übertretenden Subjekte vollzogen werden, können die heilsamen Wirkungen einer solchen erleuchtenden, belehrenden, und insonderheit einer so zuverläßigen Zucht nicht haben. Da wo sie nicht eine unsittliche Dreistigkeit auf die Hofnung einer fremden Genugthuung hinzusündigen, veranlaßt, da wird sie höchstens eine sinnlose Scheu wirken, die eigentlich nicht weiß, wovor sie sich zu scheuen hat, und, statt ihr Gesetzbuch in seinem erleuchteten Gewissen zu finden, es aus den Händen eines jeden Austheilers der göttlichen Gnade hinnimmt. — Also die Strafe, die an dem übertretenden

Sub-

Subjekt selbst vollzogen wird, ist belehrender; und das ist sie schon bloß als Folge der Uebertretung.

Noch mehr! sie ist bessernder, so fern sie Schmerz ist.

Bey der Lenkung des Willens durch Strafen kömmt es nicht darauf an, zu wissen, daß auf Uebertretung irgendwo in der Welt eine Strafe vollzogen werde. Ich denke nicht, daß jemand in der Welt nach diesen Grundsätzen in der Erziehung seiner Kinder werde verfahren wollen. Schon das unmündige Kind wird durch Schmerz und Vergnügen vom Schädlichen und zum Nützlichen nach der Einsicht seiner Eltern gelenkt. Nicht das Erkennen einer Strafe, die wir nie fühlen werden, sondern das wirkliche Empfinden derselben kann den Begierden, die das Herz durch die Erwartung einer gegenwärtigen Lust auf das Laster lenken, ein kräftiges Gegengewicht geben.

Wie soll also eine vertretende Genugthuung den Abscheu gegen die Sünde vermehren, wenn sie weder den Verstand über ihre Schädlichkeit besser

ſes belehrt, noch in das Herz kräftiger einfließt als die Strafe, die an dem Sünder ſelbſt vollzogen wird. — Man meynt ferner:

2. daß durch dieſe Veranſtaltung Liebe, Dankbarkeit gegen Gott, und Vertrauen auf ihn in dem menſchlichen Herzen müſſe erweckt werden. — Allerdings! Aber in einem Herzen, daß die Schicklichkeit und ſittliche Nothwendigkeit derſelben erkannt hat. Wer von dieſer nicht überzeugt iſt, bey dem könnte ſie leicht die entgegengeſetzte Wirkung haben. Es wird alſo bey der Beurtheilung des Verhaltens Gottes in der Begnadigung der Menſchen, wie bey der Beurtheilung aller anderen Maaßregeln Gottes in der Regierung der Welt, auf das jedesmalige Maaß der Erkenntniß in dem Beurtheilenden ankommen. Die dankbaren und freudigen Empfindungen der Güte und Weisheit Gottes an Einen Plan um deswillen binden wollen, weil ſie ſo lange daran gebunden geweſen, und noch bey einigen unvollkommnern Chriſten gebunden ſind, hieße den Einſichten würdiger Chriſten, die doch immer fortrücken ſollen, eigenmächtig Schranken ſetzen.

Man kann, indem man diese Vorstellungen von dem Einflusse einer vortretenden Genugthuung liest, nicht ohne Vergnügen bemerken, wie diese Lehre selbst unter den Händen ihrer Vertheidiger eine bessere Gestalt angenommen hat. Es wird nun allgemein erkannt, daß sie den Gesinnungen und den Sitten des Christen zuträglich seyn müsse, wenn sie des höchsten Weltregierers würdig seyn soll. Welch ein großer Schritt zu einem vollkommnern Christenthume ist nicht durch diese Verbesserung der Theorie seit der Verwerfung der scholastischen Theologie durch die ersten Reformatoren geschehen? In dieser elenden Verunstaltung des ursprünglichen so einfältigen und wohlthätigen Christenthums that Gott alles um seinetwillen, die Schicklichkeit, die Verhältnißmäßigkeit in dieser Veranstaltung Gottes war gar nicht aus dem Bedürfniß und dem Wohl der Menschen hergeleitet, alles gieng dahin, die Eifersucht und die Majestät eines orientalischen Despoten zu befriedigen, dessen Ruhm mit dem Wohl der Menschen nichts gemein hatte. Aus diesen finstern Ideen leitete man (*) die Nothwendigkeit her, daß der Er-

(*) S. S. Thomas Summa 3. 46. 3.

Erlöser alle Leiden der Menschen zwar nicht der Art (species), doch der Gattung (genus) nach übernähme. Protestantische Scholastiker traten, so bald der ascetische Geist Luthers aus der protestantischen Kirche gewichen war, und von neuem der kalten Spitzfindigkeit Platz gemacht hatte, in die Fußstapfen ihrer katholischen Vorgänger, (*) und leiteten aus ihren Grundsätzen die Nothwendigkeit einer vollkommnen gleichwiegenden Genugthuung her; ganz gegen den belebenden, erquickenden Geist Luthers. Wie weit war er von diesen unnützen, tödtenden Spitzfindigkeiten entfernt! Was Gott haben müsse, um befriedigt zu seyn, das bekümmerte ihn wenig; aber was der Mensch brauche, um gut und ruhig zu werden, das war die Sache, die er trieb; wenn er dieses erhalten hatte: so glaubte er wegen der Befriedigung Gottes gewiß zu seyn. Daher drang er auf den Glauben, als auf eine Gemüthsfassung, die nothwendig zur Liebe thätig mache; darum schrieb er von dem Glauben so herzlich und zuversichtlich als in folgender Stelle: (**) „Darum bleibt also, und kann nicht

„an-

(*) S. *Wolfgang Jaegeri* Diss. de pretio redemtionis Christi accurato & ἰσοῤῥοπῳ. S. 14.

(**) Luthers Erkl. des Br. an die Galat. Kap. 3, 12.

„anders seyn, daß der Glaube allweg allein gerecht „und seelig macht, und doch nicht allein bleibet, das „ist, er bleibet nicht müssig. Nicht, daß er in dem, „so ihm allein und insonderheit zustehet, nämlich ge„recht und lebendig zu machen, nicht bleiben sollt, „(das bleibet ihm unverrückt nach wie vor) „sondern mit den Werken wird er Ein „Ding, er ist und bleibet nicht müßig, liebios „oder werklos."

Es liegt am Tage, wie nahe er einer mittelbaren Begnadigung durch die Erlösung war, und wenn er ihr nicht noch näher kam: so war es die Schuld seiner Zeiten. Ich kann es hier noch näher angeben, was ich oben nur berührt habe, warum Luther in der Erklärung des Einflusses der Erlösung auf unsere Begnadigung und Glückseeligkeit die unmittelbare Vorstellungsart habe wählen müssen. Die Mittel, die er in der Sittenlehre der herrschenden Kirche fand, hatten zur Erhaltung des göttlichen Wohlgefallens nicht die mindeste Schicklichkeit. Sie enthielten, statt sittlicher Tugenden, durch deren Uebung der Mensch der göttlichen Natur theilhaftig werden soll, ein kindisches Gebärdenspiel, absichtslose Uebungen, und schädliche Verletzungen unschuldiger

biger und edler Gaben und Triebe, und führten also den Menschen von dem Zwecke ab, zu dem er durch die Religion soll geführt werden. Diese Mittel glaubte er vorbeygehen, und gerade zu dem Zwecke selbst überspringen zu müssen. Das sind Betrachtungen, die seine Lehrart über diese Materie dem strengsten Beurtheiler ehrwürdig machen müssen; aber nur so fern sie der Gestalt seiner Zeiten angemessen war. Die Sittenlehre Jesu wird jetzt immer mehr in ihrer Reinigkeit und Zuträglichkeit zur Beseeligung des Menschen und zur Erhaltung des göttlichen Wohlgefallens erkannt und dargestellt; wird man sie noch jetzt ungestraft, und mit Beystimmung der evangelischen Lehre vorbeygehen können?

Gewiß nicht! — Denn ich glaube, daß nichts deutlicher in den Schriften des N. T. ausgedruckt ist, als diese mittelbare Begnadigung und Beseeligung der Menschen. Lassen Sie uns die Apostel selbst hören! „Denn es ist erschienen die heilsa„me Gnade Gottes, und züchtiget uns, daß wir „sollen verläugnen das ungöttliche Wesen und „die weltlichen Lüste, und züchtig, gerecht und „gottselig leben in dieser Welt, und warten auf „die selige Hofnung und Erscheinung des großen

„Gottes und unſers Heilandes Jeſu Chriſti, der ſich „ſelbſt für uns gegeben, auf daß er uns erlöſete „von aller Ungerechtigkeit, und reinigte ihm „ſelbſt ein Volk zum Eigenthum, das fleißig wäre „zu guten Werken," Tit. 2, 11 — 14. ſo drückt Paulus dieſen Zweck aus.

Wenn man ſolche klare Stellen unbefangen anſieht, kann man anders urtheilen, als daß die Erlöſung Jeſu den Menſchen beſeeligen ſollte, indem ſie ihn heiligte? Der unmittelbare Gegenſtand derſelben war alſo der Menſch, den ſollte ſie mit Gott verſöhnen, dem ſollte ſie ein kindliches, williges, gehorſames, ergebenes Herz gegen ſeinen himmliſchen Vater verſchaffen, damit ihn ſein himmliſcher Vater wieder mit huldreichem Wohlgefallen anſehen, und ihm alle Seeligkeiten, der er empfänglich iſt, mittheilen könne; — nicht Gott —, daß er bußfertigen Verirrten, ohne etwas von ſeinen Rechten und ſeiner Majeſtät zu vergeben, gnädig ſeyn dürfe.

Laſſen Sie uns dieſes Reſultat aller unſerer bisherigen Unterſuchungen über die Genugthuung Jeſu in den Worten eines ſcharfſinnigen engliſchen Got-

tes-

tesgelehrten zusammenfassen! (*) „Man muß hier be-
„merken, sagt er, daß alle diese wichtigen und ausge-
„breiteten Wirkungen des Todes Jesu nicht als etwas
„vorgestellt werden, das bey Gott, sondern das
„bey dem Menschen Platz findet. Gott, unser allge-
„meiner Vater, war allezeit gut und barmherzig, und
„immer geneigt, sich mit sündigen Menschen zu versöh-
„nen; aber die Menschen sind nicht immer geneigt,
„sich mit Gott zu versöhnen." Ein anderer gründlicher englischer Gottesgelehrter druckt dieses noch deutlicher aus: (**) „Die einzige Absicht von Jesu Mittleramt,
„sagt er, ist, nicht Gott mit dem Menschen, sondern
„den Menschen mit Gott, mit seinem höchsten An-
„sehen, mit seiner Regierung, seinen Gesetzen
„und seinem Charakter zu versöhnen." Folgende Stellen der h. Schrift enthalten diese Lehre klar und deutlich: Aber das Alles von Gott, der uns mit ihm selber versöhnet hat durch Jesum

 Chri-

(*) S. eine Abhandlung unter der Aufschrift: The one great End of the life and Death of Christ, in dem Theolog. Repertory T. I. S. 24.

(**) Ebend. T. I. S. 177. unter der Aufschrift: Essay on the Death and sacrifice of Christ.

Chriſtum, und das Amt gegeben, das die Verſöhnung predigt. — — So ſind wir nun Botſchafter an Chriſtus ſtatt; denn Gott vermahnet durch uns, ſo bitten wir nun an Chriſtus ſtatt: laſſet euch verſöhnen mit Gott. 2. Corinth. 5, 18. 20. Und: Denn ſo wir Gott verſöhnet ſind durch den Tod ſeines Sohnes, da wir noch Feinde waren, vielmehr werden wir ſelig werden durch ſein Leben, ſo wir nun verſöhnet ſind. Röm. 5, 10.

Läßt es ſich denken, daß mit dieſen deutlichen Ausſprüchen die übrige Schrift in Widerſpruch ſtehe? Ich habe oben die Grundſätze angegeben, wonach die Bilder, die aus der jüdiſchen Opfertheorie hergenommen ſind, und durch welche die Apoſtel hie und da zu Juden von der Kraft des Todes Jeſu reden, zu beurtheilen ſind. Ich will Ihnen, was ich da vielleicht nur zu weitläuftig ausgeführt habe, mit den nachdrücklichern Worten eines engliſchen Gottesgelehrten ins Gedächtniß bringen, und dann gleich zur Anwendung auf die Phraſeologie der heiligen Schrift übergehen. „Es iſt allen, ſagt dieſer Schrift-

„ſtel-

„steller, (*) die in den Schriften der Morgenländer „bewandert sind, bekannt, daß sie überhaupt Leute „von weit lebhafterer Einbildungskraft als wir Eu„ropäer sind, daß ihr Stil im Reden und Schrei„ben figürlicher ist als der unsrige, daß Gleichnisse „und Allegorien bey ihnen gemeiner sind als bey uns. „Das ist schon in den Büchern der h. Schrift au„genscheinlich genug, und es fällt in dem neuen Te„stamente nicht weniger in die Augen als in dem Al„ten. Ein großer Theil von unsers Heilandes ern„sthaften Reden enthält Parabeln, welches Gleich„nisse und Allegorien von beträchtlicher Länge sind, „und seine Art sich auszudrucken, enthält weit stär„kere Metaphern, als wir in unserm Welttheile ge„wohnt sind, als wenn er zu seinen Jüngern sagt: „Ich bin der Weinstock, ihr seyd die Reben; „mein Fleisch ist die wahrhafte Speise, „und mein Blut ist der wahrhafte Trank.

(*) S. eine Abh. unter der Aufschrift: The Death of Christ. no proper sacrifice, in dem angeführten Priestlerschen theolog. Repertory T. I. S. 17. 121. 195. 247. 327. Die angezogene Stelle steht S. 121. u. f.

„Dies ist mein Leib, der für euch gebrochen „wird u. s. w.

„Ausdrücke, wie diese, müssen nothwendig die„jenigen misleiten, die zum Lesen der heil. Schrift „nicht einen zureichenden Theil von gesunder Ver„nunft mitbringen, der sie in den Stand setzt, „den wahren und eigentlichen Sinn durch den dicken „Schleyer der Figur wahrzunehmen; denn indem „die Figur außerordentlich stark ist, so giebt doch „der ganze Inhalt der Rede von ihrem bildlichen „nicht die geringste Anzeige."

Wie müssen wir mit einer Schrift verfahren, deren Vortrag so figürlich ist, die zunächst Menschen bestimmt war, denen man gewisse gewohnte Bilder nicht nehmen durfte, denen man also nicht anders beykommen konnte, als indem man diese Bilder beybehielt, und sie zur Mittheilung eines geistlichen Sinnes gebrauchte? Das sind die apostolischen Briefe des N. T. Um also aus ihnen vernünftige Theorien zusammensetzen zu können, müssen wir den wahren Sinn der Schriftsteller erst unter dem Kleide, worunter er verhüllet ist, zu entdekken suchen. Was kann uns nun eine sicherere An-

Anzeige dieſes eigentlichen Sinnes verſchaffen, als die Stellen, wo die Schrift geradezu und ohne den Schleyer der Figur redet? Dieſe Anzeigen finden wir am beſten in den Reden Jeſu ſelbſt, und in den erſten Reden der Apoſtel, womit ſie den Juden und Heiden die Beſtimmung des Meſſias zuerſt bekannt machten. In den Reden Jeſu mag man noch ſo viel ſuchen, noch ſo viel daran deuteln, man wird nichts herausbringen, das man bey der Lehre von ſeinem Opfertode nach ſcholaſtiſchen Grundſätzen brauchen könnte, dazu kann man auch den ſpitzfindigſten Deuter auffodern. Seine Bilder ſind allezeit von der nächſten Gelegenheit hergenommen; ſo wie es die giebt, iſt er bald ein Hirt, ein Weinſtock, ein Hausvater, bald das lebendige Waſſer, bald die wahrhafte Speiſe, u. ſ. w. wobey nur immer die Idee des Wohlthuns, Beſſerns, Beglückens, Kraftgebens zum Grunde liegt.

In der erſten Rede Petrus an eine jüdiſche Verſammlung, wie wenig findet ſich da von den ſeinen Theorien über die Beſtimmung Jeſu und den Nutzen ſeines Todes! „Er war euch zum Erretter beſtimmt, und o! welch ein glorrei-

cher Erretter, der wohlthat, lehrte, den Armen eine gute Botschaft brachte, den Müden eine sanfte Ruhe, den Beladenen (mit lästigen, unnützen, kostbaren Satzungen beladenen) Labsal und Erquickung bot — den haben eure stolzen, herrschsüchtigen, unmenschlichen Priester an ein Holz gehangen, und ihr betrogenen, blödsinnigen Sklaven habt den Mördern eures Wohlthäters Beyfall zugejauchzt. Aber Gott hat ihn verherrlicht, und noch soll er euer Erretter seyn! Allein ihr müßt euch ändern, ihr müßt nicht länger einem unvollkommnen Dienste ergeben seyn, euch durch grundlose Hoffnungen verblenden lassen, und es sinnlos abwarten, bis ihr mit euren geistlichen Despoten unter den Trümmern des jüdischen Staatsgebäudes, das bereits von der Hand des Allmächtigen ergriffen ist, und bis in seine Grundpfeiler wankt, begraben werdet. Die Lehre eures gekreuzigten Erretters wird euch Wonne und Seeligkeit verschaffen, die ihr in den Satzungen eurer Priester und Schulobristen vergebens sucht."

Zu Heiden redete Paulus von der allgemeinen Vorsehung Gottes, von seiner unpartheyischen, gleichen Liebe und Vorsorge für alle Menschen, und von der allgemeinen Liebe, und dem natürlichen Bande der Menschen untereinander, wie jene in der bisherigen Kindheit der Menschheit verkannt, wie diese vernachlässiget werden, wie das Gott alles bisher getragen, wie er es aber nicht mehr tragen wolle, wie sie also gesandt seyen, dem menschlichen Geschlechte im Namen Jesu den allgemeinen Frieden anzukündigen. Apost. Gesch. 17, 24—31.

Diese wonnevollen Lehren gewannen die Herzen, man hörte, man entsagte seinen väterlichen Vorurtheilen, man verband sich zu Gesellschaften mit den Banden der Liebe zum Lobe des allgemeinen himmlischen Vaters. Aber kaum waren diese Tempel Gottes gebauet: so mußten sie gestützt werden. Es ist nicht zu erwarten, daß der Mensch alle Vorurtheile der Kindheit, die ihn so lange belebt, die so lange mit ihm sich niedergelegt und aufgestanden waren, so ganz werde ersticken können, daß sie sich nie wieder regen sollten. Sie regten sich in den ersten Christen mit aller der beunruhigenden Gewalt, die die

Seele

Seele zu theilen, wankend und unentschlossen zu machen im Stande ist. Aengstlichkeit der noch zu frischen Belehrung; Besorgniß über die Gefahr der gänzlichen Entsagung der jüdischen Gebräuche, Versuch, sie mit in die neue Gesellschaft hinüber zu nehmen, Bedenklichkeit über das Ausbleiben der jüdischen Staatsveränderung, die nun dem Ceremoniendienste ganz ein Ende machen sollte — das fand sich gar bald in der Kindheit des Christenthums ein; und diesem Allen begegneten die Apostel mit der Herablassung, von der ich oben geredet habe.

Alle Kraft des Todes Jesu zur Begnadigung und Beseeligung der Menschen wirkt also mittelbar, des erhellet aus den klärsten Aussprüchen der h. Schrift, und dem widersprechen die schwereren nicht; man mag nun das Mittel, wodurch sie zur Glückseeligkeit der Menschen wirkt, Busse, Bekehrung, Wiedergeburt, Glauben, Besserung, oder mit welchem andern Namen, wodurch die wiederkehrende Liebe der Tugend kann angedeutet werden, kennnen.

Euch

Euch (Juden) hat Gott seinen auferstandenen Sohn zuerst gesandt, daß er euch die hohe Seeligkeit ertheilen sollte, euch von euren Lastern zur Liebe der Tugend zu bringen. (ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕνα ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν.) Ap. Gesch. 3, 26.

Wie vielmehr wird das Blut Christi, der sich mit seinem unsterblichen Geiste Gott untadelhaft aufgeopfert hat, eure Seelen von der Liebe des Lasters reinigen, und zum Dienste des lebendigen Gottes willig machen. Ebr. 9, 14.

Das sind deutliche Stellen! Sie enthalten augenscheinlich den unumstößlichen Grundsatz des wahren Christenthums, daß Jesus durch die Befreyung von Unwissenheit, Irrthum, Aberglauben, Laster, zur Glückseeligkeit führe, daß seine Erlösung die Menschen mittelbar durch Erleuchtung und Heiligung beseelige. Die Apostel konnten also und mußten die Lehre laut predigen: Christus ist für unsere Sünden gestorben nach der Schrift; Der Messias, den die Propheten verkündigen, ist kein Befreyer von einer

einer politischen Unterdrückung, sondern ein Befreyer von der Herrschaft des Aberglaubens und der Sünde. 1 Cor. 15, 3.

Lassen Sie uns sehen, mein werther Freund! auf wie mancherley Art sie diesen Grundsatz des Christenthums in das Gewand einer geheiligten Phraseologie einkleiden. Sie nennen diese Befreyung

1. Eine Erlösung. (*) Einige Anmerkungen über diese Vorstellungsart der geistlichen Wohlthaten Jesu werden uns in der Beurtheilung der übrigen leiten können, und die will ich in den Worten eines englischen Schriftstellers hieher setzen: „Die „Sprache, sagt er, (**) drückt ursprünglich sinnli„che

(*) ἀπολυτρωσις, λυτρον, λυτρόω.

(**) S. The Doctrine of Atonement briefly considered: in a series of Letters to a young Gentleman at the University. *By W. Graham*, M. A. London, 1772. 8. Letter VIII. S. 37. u. f. Diese Briefe sind, so viel ich weiß, in Deutschland nicht sehr bekannt geworden, und sie verdienten es gewiß zu seyn.

„che Eigenschaften aus, sie muß sich also bey mora-
„lischen Ideen mit Metaphern behelfen: Lassen Sie
„uns, wenn es Ihnen gefällt, die Aehnlichkeit zwi-
„schen einer irdischen und sittlichen Befreyung so
„weit verfolgen, als sie gehen will, um desto besser
„unsere Materie zu erläutern. Eine Erlösung im
„eigentlichen Verstande setzt einen Gefangenen
„oder Sklaven voraus, eine Gewalt oder Person,
„deren Gefangener er ist, ferner einen Loskaufer
„oder Erlöser, und endlich einen Preis, der für
„seine Freyheit bezahlt wird. Wenn wir diese beson-
„dern Umstände auf die Erlösung Jesu anwenden,
„so werden Sie leicht sehen, daß die Parallele nur
„bis auf einen Hauptumstand, nämlich die bloße
„Befreyung aushält. Das menschliche Geschlecht
„wird in dieser Erlösung als die Gefangenen angese-
„hen, welche in einer elenden Knechtschaft, worin
„sie sich unglücklicher Weise selbst begeben haben,
„seufzen. Die Personen, die sie in der Gefangen-
„schaft halten, sind keine wirkliche, sondern bloß
„figürliche Personen, als: Abgötterey, Aber-
„glauben, Laster. Aus diesem elenden Zustande
„sind sie erlöset, und in einen Stand der Freyheit
„versetzt worden. Der Befreyer ist der allmächtige
„Gott durch die Vermittelung und den Dienst seines

„Soh-

„Sohnes Jesu. Ich darf sagen, daß sie hier be-
„reits bemerken müssen, daß die Parallele auf einen
„einzigen Umstand muß eingeschränkt werden, über
„den man sie nicht darf hinausdehnen, wofern sie
„nicht alle ihre Kraft, Schönheit und Schicklichkeit
„verliehren soll.

„In dieser sittlichen Erlösung beträgt sich Gott
„als ein barmherziger und nachsichtsvoller Vater seiner
„übertretenden Kinder, der an ihrer Seite auf kei-
„nen weitern Ersatz oder Genugthuung dringt,
„als die Rückkehr zu ihrer Pflicht, und die Besse-
„rung ihres Charakters, vielweniger dringt er dar-
„auf, daß ein Bürge, zu Abbüßung ihrer Sün-
„den, seinen Zorn, Fluch, und die Martern der
„Hölle auf sich nehme; Nein! nichts von dieser
„Art. Hier muß also die Vergleichung abgebrochen
„werden, wenn man nicht auf die größten Ungereimt-
„heiten verfallen will; z. B. wenn man darauf dringt,
„daß eine wirkliche Genugthuung geleistet ist, muß
„das nicht einen beträchtlichen Abzug an der Liebe
„Gottes des Vaters machen, den sie als eben nicht
„sonderlich freundlichgesinnt gegen seine Geschöpfe
„vorstellt?

„Doch

„Doch man nehme an, daß in der Sache unſerer „moraliſchen Erlöſung ein wirklicher Preis oder Lö„ſatz ſey gegeben worden. Wem iſt er gegeben, ich „bitte Sie? Iſt er der Sünde, dem Aberglauben, „der Abgötterey gegeben, in deren Banden das „menſchliche Geſchlecht war? Kein Menſch, der „etwas verſtändliches ſagen will, wird das behaup„ten. Wurd er dem Teufel erlegt, für deſſen Ge„fangene und Vaſalen ſie lange gehalten wurden? „Nein! Und doch iſt dieſe Meynung, ſo lächerlich „und anſtößig ſie iſt, von einem berühmten Biſchof „von Mayland, der h Ambroſius genannt, be„hauptet worden. Oder endlich, wurd das Löſegeld „Gott dem Vater bezahlt, gegen den die Uebertre„tung begangen war? Gewiß nicht! Denn Gott „gab ja ſelbſt aus groſſer Barmherzigkeit das Löſe„geld, indem er alſo die Welt liebte, daß er ſei„nen eingebohrnen Sohn gab. Sagen, daß „Chriſtus die Gerechtigkeit Gottes befriedigte, in„dem daß Gott dieſe Genugthuung ſelbſt verſchafte, „heißt, nach meiner demüthigen Meynung, die „ganze Streitſache geradezu aufgeben. Es iſt eben „ſo viel, als wenn man ſagte, daß jemand, der „Ihnen eine groſſe Geldſumme ſchuldig iſt, Ihnen „ſeine Schuld bezahlt, mit Gelde, das er aus Ihrer

„eigenen Tasche nimmt. Das heißt eine Schuld „schenken, und kann niemals eine gesetzliche Bezahlung genannt werden. Ist der Schuldner nach „dieser idealen Genugthuung mehr ein Gegenstand „der Liebe als vorher?"

Das sind nur Vernunftschlüsse, und die könnten schon genug seyn. Aber hier, sind auch Beyspiele! Beyspiele, die es beweisen, daß die h. Schrift in dem Gebrauche des Wortes Erlösen wirklich nicht weiter gehe, als auf ein bloßes Befreyen ohne Lösegeld. Es ist gerade das Wort, dessen sich die griechische Uebersetzung (*) bedient, wenn von der Befreyung des israelitischen Volks aus der ägyptischen Knechtschaft die Rede ist. Ja, was uns noch näher angeht, das N. Testament nennt Mosen, den großen Retter seiner Nation, selbst ihren Erlöser, (**) nennt die Rettung aus der allgemeinen Ver-

(*) Man sehe 2. Mos. 6, 6. 15, 13. 5. Mos. 7, 8. 9, 26. 13, 5. 21, 8. 2 Sam. 7, 23. Nehem. 1, 10 und vergleiche Trommii Concord. voc. λυτρόω, womit das ebräische Wort גאל übersetzt wird.

(**) λυτρωτης. Ap. Gesch. 7, 35. Diesen Mosen, welchen sie verleugneten und sprachen, wer hat dich

Verwüſtung von Paläſtina, (*) nennt die Befreyung von den Mühſeeligkeiten dieſes Lebens durch den Tod eine Erlöſung. (**) Wenn in dem Worte Erlöſung der Abſtammung nach, bemerken hier die gelehrteſten Ausleger, die Nebenidee eines Löſegeldes eingehüllt läge: ſo zeigen doch alle dieſe Beyſpiele, daß ſie nicht allemahl in Betrachtung komme. Die Etymologie, ſetzen ſie hinzu, iſt eine ſehr unzuverläſſige Anzeige der wahren Bedeutung eines Wortes, eine Anzeige, worauf man gar nicht zu achten hat, ſobald ſich die wahre Bedeutung in ſo deutlichen Beyſpielen hören läßt, als wir hier vor uns haben. Und wie kann man ſich erwehren, dieſen richtigen Bemerkungen Beyfall zu geben, wofern man nicht zu allen kindiſchen Spielen der ehemaligen emphatiſchen Erklärungsart zurückkehren will, wovon der Fleiß und der

dich zum Oberſten und Richter geſetzt? den ſandte Gott zu einem Oberſten und Erlöſer, durch die Hand des Engels, der ihm erſchien im Buſche.

(*) απολυτρωσις. Luc. 21, 28.

(**) απολυτρωσις τη σωματος. Röm. 8, 23. Eph. 4, 30.

Scharfſinn geübter Sprachkenner die Schriftauslegungen gereinigt hat. Es würde uns in ein zu weites Feld führen, wenn ich mich jetzt darauf einlaſſen wollte, es in der Natur aller Sprachen und des menſchlichen Geiſtes ſelbſt zu zeigen, wie ohne dieſes Hinaufſteigen vom Einzelnen zur Gattung, von dem Beſondern zum Allgemeinen, von dem Sinnlichen zum Idealen, keine Sprache für Menſchen wäre möglich geweſen, und wie alſo, wenn der Sprachgebrauch bis zum Allgemeinen ſich erhoben hat, die Beſonderheiten, die in der Ableitung des Wortes liegen, überſehen werden. Daher iſt die Anmerkung eines ſcharfſinnigen Schriftauslegers hier ſehr brauchbar. Die Befreyung von Unwiſſenheit, Aberglauben und Sünde, ſagt er, wird eine Erlöſung genannt, nach einer Redefigur, die Art für die Gattung zu nennen; denn eine jede eigentliche Erlöſung iſt eine Befreyung aus der Knechtſchaft, aber nicht umgekehrt; oder, wenn man lieber will, durch eine Metapher wegen der Aenlichkeit, die zwiſchen jeder Befreyung, und zwiſchen einer eigentlichen Erlöſung Statt findet. Dieſe Grundſätze gelten noch weiter.

2. Eine Bezahlung für jemand, (*) eine metaphorische Bezahlung! Oder wenn ein Edler sich selbst vergessend, seinen Freunden, seinem Vaterlande, den Menschen seinen Brüdern, — vielleicht seinen undankbaren Brüdern — sein Leben nutzbar macht, wenn seine Arbeit ihnen Heyl und Segen schaft, wenn seine Weisheit, seine Tugend ihre Thorheit, ihre Laster gut macht — so sage man, er ist das Opfer, er ist der Preis gewesen, um den das Wohl des Vaterlandes ist erkauft worden; aber ist er in die Stelle der Geschonten, der Beseeligten getreten? Wenn also Bezahlung, Lösegeld (λυτρον) noch so oft von wirklicher Auslösung aus der Gefangenschaft oder sonstigem Eigenthum gebraucht wird, muß es deswegen immer so seyn, und findet kein allgemeinerer Gebrauch des Wortes Statt? Er findet wirklich Statt, und die Ausleger, die mit Sprachkenntniß versehen sind, haben nicht ermangelt, Beyspiele von diesem allgemeinern Gebrauche aus mehreren Sprachen beyzubringen. (**) Eben das

(*) λυτρον, αντιλυτρον αντι πολλων. Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6.

(**) S. Wetsteen bey Matth. 20, 28.

ist von dem Worte für zu sagen. Schon Beza (*) selbst erkennt die allgemeine ursachliche Bedeutung, und führt davon Beyspiele an, von denen man sich wundern muß, daß sie in der Folge sind übersehn worden.

Was aber gemeiniglich für das stärkste gehalten wird, das ist das Wort

3. Versöhnung, (ἱλασμος.) Hier meynt man, sey die Anspielung auf die jüdischen Blutopfer nicht zu verkennen, hier müsse man also gestehen, daß mehr als eine stellvertretende Kraft angedeutet werde;

(*) Beza ad Matth. 20, 28. pro multis, id est, multorum causa, ut ὑπὲρ pro περὶ vel ἵνα ponatur: veluti cum dicimus ἀντ' ὧν, id est, ὧν ἕνεκεν, quomodo etiam accipitur. Matth. 17, 27. Der deutlichste Beweis von der Synonimie dieser beyden Präpositionen sind die Stellen, Matth. 19, 5. und Eph. 5, 31. wo sie mit einander verwechselt werden. Darum wird der Mensch Vater und Mutter verlassen. Dieses Darum heißt beym Matthäus ἕνεκεν τούτου, und beym Paulus ἀντὶ τούτου.

de; denn das Opferthier sey statt des Uebertreters geschlachtet worden. — — Ich gestehe, daß diese Vorstellung von den Thieropfern des jüdischen Gottesdienstes lange unter den Auslegern geherrscht hat. So lange man den Geist, der die mosaische Gesetzgebung belebt, noch nicht entdeckt hatte, ihn noch nicht wahrzunehmen wußte, wie er sich in allen Gliedern des gesetzlichen Körperbaues regte, — was sollte man da aus so vielen Verordnungen machen, deren Grund man nicht einsah, die Befehle der Willkühr und des Eigensinnes scheinen mußten, wenn man ihnen nicht einen Bedeutungsnutzen in den geistlichen Gegenbildern des N. T. aufsuchte. Und ach! mein Wertheſter! Ihr Freund beklagt noch jetzt die edlen Stunden, die ihm Coccejus und Frayz Burmann mit der mühseeligen Enträthselung kraftloser Typen verdorben haben. Schon damals sagte es ihm sein Herz, daß diese Deutungsart dem Verstande gar keine Befriedigung gebe, und mit nicht geringem Zwange nahm er seinen Verstand unter das Ansehen großer Namen gefangen. Wohl uns! daß wir dieser Unmündigkeit entwachsen sind, daß wir uns ein Vorurtheil abzuwerfen getraut haben, das anjetzt so viel wider sich hat, daß

man es ohne Ueberdruß der Leser nicht mehr widerlegen darf.

Wir können also die jüdischen Gebräuche, und auch die Thieropfer in ihrer bloß bürgerlichen Kraft betrachten; und die gieng nicht so weit, daß das geschlachtete Thier durch seinen Tod die Stelle des Opfernden vertrat, und so eine Genugthuung, ein Ersatz für sein Vergehen war. So lange die Thieropfer noch nicht durch Staatsgesetze angeordnet waren, findet sich auch nicht der geringste Schein von einer versöhnenden, stellvertretenden Absicht dabey. In dem patriarchalischen Leben, wo Familien die größten Gesellschaften, und die Naturgesetze die einzigen Gesetze waren, wo man noch keine Policey- und Criminalgesetze hatte, da waren sie freywillige Huldigungen der Verehrer Gottes, oder bedeutende Feyerlichkeiten bey öffentlichen Verträgen. In dieser Gestalt finden wir sie in der Familie Adams, Noahs, Abrahams; solche und keine andere Opfer brachte Kain, Abel, Noah, Abraham. Durch die mosaische Gesetzgebung erhielten sie eine bestimmtere Einrichtung, wurden in mehrere Klassen eingetheilt, zu mehreren Absichten gebraucht. Da gab es außer den schon bekannten Dank- und Huldigungs-

gungsopfern, Opfer zu Nationalfesten, zu Gastmahlen, und endlich Opfer, die Luther Sündopfer nennt. Diese Erweiterung, Abtheilung, und sorgfältige Einrichtung durch genaue Vorschriften in dem mosaischen Gesetzbuche deuten schon klar an, daß die Abänderung, die der alte Opferdienst in der Bildung des jüdischen Staates litt, ein Werk der bürgerlichen Gesellschaft, und der Zweck, wonach sie geschah, ein politischer war. Die Umstände und Absichten, die hierin den Gesetzgeber leiteten, sind von dem H. R. Michaelis (*) so scharfsinnig entdecket, und zur Entdeckung des Geistes der mosaischen Opfergesetze angewendet worden, daß ich bloß auf sein vortreffliches mosaisches Recht verweisen darf. Was nun die Sündopfer betrift, sollten die Gott versöhnen, wurden sie, statt des Verbrechers, dem Tode geweyhet? Die Bestimmung, die ihnen Moses giebt, sagt davon nichts. „Schon Paulus hat es bemerkt, daß „die Opfer keine wahre Vergebung der Sünde vor „Gott, sondern bloß eine bürgerliche Abolition „und Befreyung von der weltlichen Strafe, „oder wie er es nennt, eine leibliche Reinigung zu-

(*) Michaelis mos. Recht. §. 187. Th. IV. S. 44.

„wege brachten. Hebr. 9, 13. 14. „So druckt sich der angeführte Schriftsteller sehr richtig über die Kraft der Sündopfer aus. (*) Sie hoben bürgerliche Strafen, und das nicht durch Vertauschung eines Todes mit dem andern. Denn nur Vergehungen, Uebertretungen, konnten durch Opfer vergütigt, keine Todesstrafe konnte von dem Verbrecher auf ein Opferthier übertragen werden. Das Gesetzbuch ist darüber deutlich: (4 Mos. 15, 27 — 31.) „Wenn ein einzelner Mensch aus Irrthum „sündigt, so soll er eine jährige Ziege zum Opfer „bringen, und der Priester soll ihn wegen der aus „Irrthum begangenen Sünde vor Jehova versöhnen, daß sie ihm vergeben werde. Für den einheimischen, das ist: für den gebohrnen Israeliten, „und den Fremden, der unter euch wohnet, ist einerley Gesetz, wenn die Sache aus Irrthum geschehen ist. Wer aber, er sey einheimisch oder „fremde, freventlich das Gesetz übertritt, der verachtet Jehova, und soll aus seinem Volk ausgerottet werden, (sterben) denn er hat das „Wort Jehovens verachtet, und sein Gesetz ge-

„bro-

(*) S. ebend. §. 245. Th. V. S. 102.

„brochen.“ (*) Der Tod des Opferthiers ſollte alſo nicht an die Stelle des Todes des Opfernden geſetzt werden, der hier gar nicht Statt haben konnte. Das Opfer konnte ſo gar bey dem Armen ein wenig Mehl ſeyn, (3 Moſ. 5, 11—13.) und dann war gar nicht mehr von Tode, und alſo von Uebertragen deſſelben die Rede.

Was bleibt alſo den Sündopfern für eine Kraft übrig, da ſie nicht den Verbrecher vertreten ſollen? Keine andere als dieſe: Sie waren, nach vorhergegangenem Geſtändniß des Vergehens, öffentliche Beglaubigungsſcheine, daß der Opfernde gern wieder in die Vorrechte eines Staatsbürgers wolle eingeſetzt ſeyn, und daß er wirklich darin wieder eingeſetzt worden; nicht kraft des Opfers, das er ſchlachtete, ſondern kraft der bußfertigen Gemüthsfaſſung, womit er es brachte. Was nicht in dem Bilde iſt, das kann auch nicht in dem Gegenbilde ſeyn; iſt in den Opfern keine eigentliche verſöhnende, vertretende Kraft, ſo kann ſie auch in dem, was

Je-

(*) Die einzelnen Fälle, worin das Abolitionsrecht ſtatt fand, ſind geſammlet, ebend. §. 244.

Jesus für uns gethan hat, nicht seyn. Er ist also unsere Versöhnung, indem er uns unsere Begnadigung bey Gott versichert, nicht kraft deß, was Er gelitten hat, sondern unter der Bedingung unsers erneuerten Gehorsams. Die Kraft seiner Erlösung uns Gott günstig zu machen, wirkt also immer mittelbar durch Besserung unsers Herzens, sie mag uns, in welchem Bilde sie will, vorgestellt werden. Er ist derjenige, der uns die Vergebung unserer Sünden verschaft, indem er uns von denselben reinigt, das, und nicht mehr, ist der eigentliche Sinn des Versöhnens. (*)

Hat es inzwischen unter dem rohern Theile des jüdischen Volkes solche gegeben — und darüber dürfte man sich nicht verwundern — die dem Opfer eine wirk-

(*) Das stimmt genau mit dem Sprachgebrauch der griechischen Uebersetzung der 70. D. überein. Sie übersetzt die ebräischen Wörter כפר und סלח bald durch [illegible], bald durch [illegible], bald durch [illegible], wie man sich davon überzeugen kann, wenn man Trommii Concord. unter diesen Wörtern nachschlagen will.

wirkliche versöhnende Kraft zugetrauet, so ist daran die mosaische Gesetzgebung unschuldig. In der That würde das weiter nichts beweisen, als die gemeine Neigung des ungebildeten und unsittlichen Menschen, der immer gern sein Heyl wo anders als in seinen Gesinnungen suchen möchte. Die Weisen der Nation, die Propheten Gottes, ließen diesen giftvollen Irrthum nicht unangefochten seinen Weg gehen. Sie sondern fleißig den mittelbaren Nutzen der gottesdienstlichen Handlungen zum Wohlgefallen Gottes von dem unmittelbaren, ihre Schicklichkeit durch Erregen oder Ausdrücken guter Gesinnungen von ihrer Schicklichkeit als bloße physische Handlungen, (opus operatum) Gott zu gefallen, verwarfen diesen, ließen jenen; und riefen laut, wie durch die schändliche Verwechselung der Absichten bey diesen Handlungen eine unschuldige und nützliche Einrichtung dem Allerhöchsten müsse ein Greuel werden. Als eine Probe dieser Belehrungen darf man nur, statt aller, das erste Kap. Isaias lesen. So redet der Ewige durch den Propheten zu einer lasterhaften Nation, die sich durch ihren äußerlichen Gottesdienst zu entsündigen glaubte: „Ich bin satt der Brand„opfer von Widdern, und des Fetten von dem Ge„mästeten, und habe keine Lust zu dem Blute der

Far-

„Farren, der Lämmer und der Böcke.“ —. „Was „schet, reiniget euch, (im sittlichen Verstande) „thut euer böses Wesen von meinen Augen; lasset „ab vom Bösen, lernet Gutes thun, trachtet nach „Recht, helft der Unterdrückten Sache, schaffet den „Wayfen Recht, und helfet der Wittwen Sache.“ (Jes. 1, 13. 16. 17.)

Schon die Propheten dringen also auf den Geist und die Absicht der gottesdienstlichen Handlungen, reden von der bloßen mechanischen Verrichtung derselben verächtlich, und stellen sie dem als entbehrlich vor, der ohne sie die Absicht erreicht, warum sie eigentlich schätzbar sind. Von da an findet man schon im A. T. die figürliche Sprache, welche die körperlichen Bilder äußerlicher Handlungen auf fromme Empfindungen und Gesinnungen überträgt. Gebet, Dank, Bekenntniß seiner Abhängigkeit von Gott hieß Opfer, (*) weil die Opferhandlungen Ausdrücke dieser Gesinnungen, Mittel, sie zu erregen und zu unterhalten, seyn sollten, der Tempel, das

(*) Sprüchw. 15, 8. Hos. 14, 2. Ps. 4, 5. 50, 14. 21. 51, 17.

das Opferhaus hieß ein Bethaus. (*) Diese Sprache wurd im N. T. fortgepflanzt, die Apostel redeten von den innerlichen frommen Handlungen in Bildern, die von den äußerlichen Handlungen des öffentlichen Gottesdienstes hergenommen waren, bald wegen Aenlichkeit der Absicht in Beyden, bald wegen ihres gegenseitigen Verhältnisses, als Sinn und Ausdruck, Ursach und Wirkung, Mittel und Endzweck. So nannte Paulus sein edles Bemühen in der Predigt des Christenthums, (**) so nannte er die Allmosen (***) der Christen, so nannte er ihr Gebet (****) Opfer, und das fromme Leben derselben (*****) den priesterlichen Tempeldienst.

Ich

(*) Jes. 56, 7.

(**) Phil. 2, 17. σπενδομαι

(***) Phil. 4, 18. Ebr. 13, 16. Römer 12, 1. 15, 16.

(****) 1 Petr. 2, 5. Ebr. 13, 15.

(*****) Phil. 2, 17. λειτουργια, welches von dem Tempeldienst der Priester gebraucht wird. Luc. 1, 23. vergl. mit v. 8. — Ich kann mich nicht enthalten, bey dieser Stelle etwas zu bemerken, das vorzüglich

Ich will nicht die vielen Stellen beurtheilen, worin von Jesu gesagt wird, daß er

4. sich für uns gegeben habe. (*) Es mag genug seyn, mit Taylors Worten zu bemerken, daß der vollständige Sinn derselben kein anderer als dieser sey: zu unserm Besten allen Bequemlichkeiten und Vergnügungen des menschlichen Lebens entsagen, alle zeitlichen Vortheile und Annehmlichkeiten selbst

che Aufmerksamkeit verdient. Das gottseelige Leben wird darin ein Opfer (θυσία) genannt; so nennt eben der Apostel an einem andern Orte die Werke der Barmherzigkeit, mit dem Beysatze: ein süsser Geruch. (Phil. 4, 18.) Wenn nun Jesus (Eph. 5, 2.) ein Opfer zum süssen Geruch (θυσία εις οσμην ευωδιας) genennt wird, kann das einen andern Sinn haben, als den: daß sein Tod, sofern er darin die vollständigste Tugend und Heiligkeit, die höchste Vollkommenheit einer verständigen Natur, und also aller Dinge, darstellt, Gott angenehm und ergötzend seyn müsse. Man findet diesen Gedanken gut ausgeführt in Taylor's the Lord's Supper explained, in seinen Tracts B. I. S. 56.

(*) δυναι υπερ ημων.

ſelbſt das Leben aufgeben, um den Menſchen Glückſeeligkeit zu verſchaffen, indem ſie weiſe und gut, und ſo zu dem Genuß eines ewig glücklichen Lebens geſchickt würden. Wie wenig dieſer Ausdruck auf eine Stellverwechſelung führe, davon kann man ſich, unter ſo vielen andern, durch die Redensart Pauli überzeugen: Ich aber will mich faſt gern darlegen und dargelegt werden für eure Seelen. (*) Heißt das etwas anders, als: ich will es mir alles koſten laſſen, um euch von der Unſittlichkeit zu einem tugendhaften Leben zu bringen, oder hat Paulus in Ertragung ſo vieler Mühſeeligkeiten die Stelle der chriſtlichen Gemeinen vertreten, und haben ſeine Mühſeeligkeiten ihnen nicht anders, als durch dieſe Vertretung nutzen können? —

Ich muß abbrechen, und das hätte ich vielleicht ſchon eher thun ſollen; vielleicht hätte ich die ganze Materie von der vertretenden Genugthuung gar nie berühren ſollen. Einem Theile meiner Leſer iſt vielleicht die ganze Abhandlung überflüſſig, einem andern

(*) δαπανησομαι υπερ ψυχων υμων. 2 Corinth. 12, 15.

dern anstößig. _ Ich kann es mir gar wohl denken, daß gewisse Vorstellungen einigen Menschen durch die Gewohnheit zu ihrer Erbauung sind unentbehrlich geworden. Ich hoffe aber, daß diese bey der ganzen bisherigen Untersuchung nichts werden gelitten haben. Das ganze Resultat derselben ist, daß uns Jesus durch seinen Tod die Gnade Gottes und ein ewig seeliges Leben verschaft habe. Einige behaupten, daß diese Seeligkeiten die unmittelbaren Folgen der Erlösung Jesu seyen; ich behaupte, daß sie mittelbare Wirkungen davon seyen, was ändert dieses an der Erbaulichkeit der Lehre von der Erlösung selbst? Enthält sie nicht noch immer den unermeßlichen Schatz der göttlichen Huld und Liebe, wodurch wir uns zu warmer, inniger Gegenliebe und Dankbarkeit können beleben lassen, ist der Tod Jesu mit allen den rührenden Umständen, in seinem gelassenen Dulden, in der hingegebenen Selbstverleugnung, in dem unerschöpften Wohlthun, in dem unermüdlichen Lieben, in der Gegenwart und Heiterkeit des Geistes unter so vielen Qualen, in einer so edlen Sache, unter so verruchten Menschen, bleibt dieser Tod nicht noch ewig der stets neue Gegenstand der wehmüthigsten Freude, des süssesten Staunens, der tiefsten Bewunderung, man

stelle

ſtelle ſich die Seeligkeiten der göttlichen Huld, die durch ihn auf uns gekommen ſind, als ſeine mittelbaren oder unmittelbaren Folgen vor?

Wenn Sie mich fragen, mein werther Freund! wie dieſe Lehre nun in Anſehung ihrer Erbaulichkeit im öffentlichen Vortrage zu behandeln ſey: ſo ſcheint mir die Antwort leichter zu ſeyn, als man zu glauben pflegt. Wir ſind doch beyde darin eins, daß man auf keinem andern Wege zum Wohlgefallen Gottes kommen könne, als auf dem Wege der Tugend; wir ſind eins, daß uns Jeſus auf dieſen Weg gebracht, daß er uns darauf leite, zurechtweiſe, unterſtütze. Laſſen Sie uns das lehren, das iſt heilſam, tröſtend, beruhigend, beſſernd. Das übrige iſt Spitzfindigkeit, wenigſtens für die Erbauung, für die Erweckung zum Guten, für die Beruhigung des Gewiſſens — kurz für das Herz und den gemeinen Verſtand unfruchtbare, öde Spitzfindigkeit. Wohin wir den Anfang der Rechtfertigung zu verlegen haben, ob vor oder hinter die Heiligung, ob das Tugend, Heiligkeit, Güte der Geſinnung, oder ob es Buße, Glauben, Wiedergeburt, oder wie ſonſt — zu nennen ſey, ob die erſte demüthige Sehnſucht nach einem guten, frommen Herzen, die

das Evangelium hervorbringt, ein gutes Werk zu nennen sey, ob diese seelige Frucht des Todes Jesu Gott für sich gefalle, und ob dieses Wohlgefallen Gottes die unmittelbare Wirkung der Erlösung Jesu, oder die mittelbare Wirkung derselben sey? — Sehen Sie nicht, mein theurer Freund! daß dieses alles müßige, kalte Spitzfindigkeiten sind, die das Herz nichts angehen, worüber der gemeine Verstand nicht richten kann, und die das Gewissen zu seiner Beruhigung nicht bedarf?

Ich habe bisher desjenigen Theils der Stellvertretung, den man den thätigen Gehorsam zu nennen pflegt, noch nicht besonders gedacht. Er ist gewissermaaßen schon in dem leidenden Gehorsam begriffen, und die Zurechnung desselben kann schon aus dem, was ich von der Zurechnung dieses Letztern gesagt habe, einige Aufklärung erhalten. Das wenige, was ich also von dem thätigen Gehorsam besonders hinzuzufügen habe, wird bloß die Kraft betreffen, die ihm einige ganz eigenthümlich beygelegt haben. Man hat nämlich gesagt, „das menschliche Herz bedürfe zu seiner recht gründlichen Beruhigung der Ueberzeugung, daß das Mangelhafte

„in

„in der Tugend eines Chriſten durch das unendliche „Verdienſt der Tugend des Erlöſers ergänzt werde; „von unſerer Untüchtigkeit, das göttliche Geſetz ganz „zu erfüllen, belehre uns unſer Selbſtgefühl; „wenn uns alſo die Glückſeeligkeit, die uns Gott „zugedacht hat, ſolle zu Theil werden, ſo müſſe „die Tugend des Erlöſers das erſetzen, was an „der unſrigen abgeht, und wenn wir dieſe „Glückſeeligkeit mit Zuverſicht erwarten wol„len: ſo müſſen wir dieſe Erwartung auf den „Glauben an die Zurechnung der Tugend des Er„löſers gründen."

Ich kann dieſes Gefühl der Ruhe, das ihm der Gedanke an die Zurechnung einer fremden Tugend gewährt, ſo wenig als irgend ein anderes Gefühl, das er zu haben vermeynt, keinem Menſchen in der Welt abſtreiten. Dafür aber, glaub ich, dürfe man einen jeden Gutſinnigen mit Recht warnen, einem ſolchen Grunde ſeiner Ruhe nicht die allgemeine Nothwendigkeit beyzulegen, die ihm die rechtverſtandene h. Schrift gewiß nicht beylegt. Einem aufmerkſamen Beobachter ſeines eigenen Herzens iſt die Bemerkung nicht neu, daß unſere Ruhe und Unruhe gar oft Gedanken zum Grunde habe, die nicht

durch die genaue Prüfung unſers Verſtandes gegangen ſind, und die auch dieſe Prüfung nicht aushalten würden. Zur Vollſtändigkeit und Innigkeit unſerer Zufriedenheit gehört nur die ungetheilte Kraft unſerer Ueberzeugung, und wie oft geht die nicht vor der Prüfung vorher, ja wie beſchleunigt nicht die vorhergefühlte Ausſicht auf Ruhe und Freude unſere Entſcheidung, greift der Unterſuchung vor, und überraſcht die Urtheilskraft? Wenn wir aber nun dieſe Empfindung zerlegen, und über jeden Theil derſelben uns Rechenſchaft geben wollen, wenn wir ihren Grund ſelbſt unterſuchen; wie viel Fragen können da nicht entſtehen, an die wir nicht gedacht hatten?

Bey der Lehre von dem thätigen Gehorſam entſtehen gleich die zwey natürlichen Fragen: 1. muß die Tugend des Frommen durch eine fremde Tugend ergänzt werden, wenn ſie zum Genuß der Glückſeeligkeit geſchickt machen ſoll, und 2: kann ſie es?

Ich darf mich bey der Erſtern dieſer Fragen hier nicht verweilen; ſie iſt bereits von andern weitläuftig beantwortet worden, und erhält auch ſchon aus

mei-

meinen vorigen Unterſuchungen einiges Licht. Aber die Andere iſt in theologiſchen Schriften noch wenig oder gar nicht berührt.

Ich will alſo hier nicht weiter fragen, wie der unendliche Abgang alles ſchuldigen Gehorſams der Menſchen durch einen unendlichen Gehorſam ergänzt werden könne, was ein unendlicher Gehorſam ſey, und wie er von Jeſu geleiſtet worden? Sie mögten endlich, mein Freund! dieſer Spitzfindigkeiten, mit denen ich Sie ſchon zu oft habe unterhalten müſſen, müde ſeyn. Es wird mehr Nutzen haben, und näher vor die Beurtheilung des geſunden Verſtandes gehören, wenn wir uns begnügen, uns von der Unmöglichkeit zu überzeugen, durch eine andere, als unſere eigene Tugend zur Glückſeeligkeit tüchtig zu werden.

Und dieſe Wahrheit, glaub ich nun, habe alles auf ihrer Seite, alles menſchliche Gefühl, allen geſunden Verſtand, unſere Handlungsarten in Erziehung und Bildung des Menſchen, alle die Gründe, woranf die ganze Sittenlehre beruht, ſo wie den ganzen moraliſchen und aſcetiſchen Theil des Chriſtenthums. Alles das redet für die eigen-

thümliche und ausschließende Kraft der Tugend, das Wesen des Menschen zu erhöhen und ihn so zu beseeligen.

Bey den eigentlichen natürlichen Folgen der guten Handlungen hat die Sache gar keine Schwierigkeit. Sie sind wesentlich mit den Handlungen verbunden, und können ohne diese nirgend Statt finden. Diese Art von Vollkommenheit, deren Genuß einen so beträchtlichen Theil der Glückseeligkeit des Tugendhaften ausmacht, kann nichts anders seyn, als die Harmonie der zufälligen mit den wesentlichen Bestimmungen, oder unsers freyen Willens mit den Vortreflichkeiten unseres Wesens, die uns der Schöpfer anerschaffen hat. Ausdehnung und Erhöhung unserer Geisteskraft, Fertigkeit in den edelsten Thätigkeiten, Gefühl und Genuß seiner eigenen Vortreflichkeit und Würde, — wenn dieses wesentliche Stücke unserer innern Glückseeligkeit sind: wie will man diese Glückseeligkeit erhalten und genießen, wenn diese Vollkommenheit nicht wirklich in uns ist?

Alle Sittenlehrer, die ein festes Gebäude von Moral aufgeführt, und mit den Gesetzen eines vernünf-

nünftigen Willens verbunden haben, zeigen uns die Pflichten in dem wesentlichen Zusammenhange mit unserer innern Glückseeligkeit; und leiten aus diesem Zusammenhange alle Verbindlichkeitskraft der Naturgesetze her. Das Christenthum selbst gründet die Heilsamkeit frommer Gesinnungen auf ihre natürliche Kraft, den Menschen zu beseeligen, empfiehlt die Uebungen seiner Ascetik auf ihre Geschicklichkeit, den Verstand und das Herz zu veredeln; die Wissenschaft der Erziehung und Bildung nimmt ihre Gesetze aus der unzertrennlichen Verbindung, die zwischen Tugend und Glückseeligkeit ist. In allen diesen Urtheilen und Handlungsweisen liegt also immer der Satz zum Grunde, auf den uns Gefühl, gesunder Verstand und Erfahrung führt, daß innere Glückseeligkeit ohne tugendhafte Gesinnungen und Fertigkeiten nicht erhalten werden könne, daß sie der Genuß dieser Gesinnungen und Fertigkeiten selbst sey.

Ich glaube aber, daß bey dieser Frage: ob die Glückseeligkeit eine Folge fremder zugerechneter Tugend seyn könne, zunächst nur die Rede von der innern Glückseeligkeit seyn dürfe; denn der äußere Zustand eines Geistes wird allemahl unter der Regierung

der vollkommenſten Weisheit, mit dem innern Zuſtande, als Mittel zum Zwecke, verbunden ſeyn, oder ihn nach den Regeln der beſten Ordnung und Harmonie zuſtimmen. In beyden Fällen wird ſich der äußere Zuſtand immer nach dem Bedürfniß oder der Empfänglichkeit des inneren richten, er wird immer zur Zucht oder zu Lohn und Strafe dienen, je nachdem der Geiſt die Erſtere bedarf, oder der Anderen empfänglich und würdig iſt. Unter dieſen beyden Geſichtepunkten wird uns durchgehends in der h. Schrift die Oekonomie des Glücks und Unglücks, der Freuden und der Trübſale vorgeſtellt; Beyde haben nach der Schriftlehre eine beſtändige regelmäßige Beziehung auf den innern Zuſtand des Menſchen, — eine Beziehung freylich, deren Vollſtändigkeit und genaue Harmonie nur dem vollkommenſten Verſtande bemerkbar iſt. Es wird niemand, denke ich, leugnen können, daß dieß nicht wirklich die Meynung der Lehre des Chriſtenthums ſey, und dieſe Meynung wird durch das, was uns Beobachtung und Erfahrung über die Zucht und das Wohl des menſchlichen Geiſtes lehrt, vollkommen beſtätigt. Es iſt eine höchſttröſtliche Lehre, weil ſie uns die Erwartung des Lohnes unſerer tugendhaften Beſtreben auf ſo feſte Gründe als das Weſen der Tugend ſelbſt und

den

den weiſen gütigen Willen Gottes gründen lehrt, weil ſie uns alle Widerwärtigkeiten, die uns betreffen in einem Lichte zeigt, worin wir ihre ſeelige Abzweckung bemerken können, und weil ſie uns die erquickung von der Arbeit der Tugend in uns ſelbſt ſo nahe vor die Augen legt. Sie iſt eine ermunternde Lehre, weil ſie uns keinen Antheil an Glückſeeligkeit hoffen läßt, der nicht die eigenthümliche Frucht der Tugend wäre, und weil ſie uns jede Nachläſſigkeit, jedes Stillſtehn im Guten, als wahren Verluſt fürs Zukünftige vorhält. Ich wiederhole es, ich will dem Vertrauen auf die Zurechnung fremder Tugend bey Gemüthern, die ſich deſſelben rühmen, ſein Beruhigendes nicht abſprechen, aber es iſt nicht die Ruhe, auf die das Chriſtenthum weiſt.

Nachſchrift.

Ich habe vergeſſen, ein Paar Stellen des N. T. ſelbſt anzuführen, worinn die Akkommodation des A. T. nicht zu verkennen iſt. Der Gebrauch dieſer Methode, den Nationalüberlieferungen einen geiſtlichen Sinn zu geben, iſt deſto preiswürdiger, da dieſer geiſtliche Sinn oft zum Theil der eigentliche Sinn war, den die Vorurtheile und Leidenſchaften verdorben

hatten, und auf den die Weisheit Jesu bloß wieder zurückführen durfte.

Die erste Stelle ist Matth. 17, 10 — 12. verglichen mit Joh. 1, 21. „Elias wird allerdings „kommen, und alles wiederherstellen. Doch ich sa„ge euch, Elias ist schon gekommen, und sie haben „ihn nicht erkannt.“ Es war zu den Zeiten Jesu die allgemeine Meynung unter den Juden, daß Elias vor der Ankunft des Messias erscheinen werde. Diese Meynung gründete sich auf eine Rede des Propheten Malachias (4, 5.) die nach einer genauern Uebersetzung so lautet: „Siehe, ich will euch senden „den Propheten Elias, ehe der Tag des Ewigen „kömmt, groß und schrecklich. Der soll das Herz „der Väter wie (*) der Kinder, und der Kinder wie „der

(*) Luthers Uebersetzung hat: „er wird bekehren das Herz der Väter zu den Kindern u. s. w.“ Diese Uebersetzung des ebräischen Worts ל schreibt sich von den 72 Dollmetschern her, die es durch προς gegeben haben. Es ist aber bereits von andern bemerkt worden, daß die ebräische Partikel ל auch oft mit, nebst, bedeute; als Hesek. 16, 37. wo es Luther ganz richtig übersetzt hat. „Darum „hebe!

„der Väter bekehren; damit ich nicht komme und „schlage das Land mit Bann."

Sie sehen wohl, daß hier von dem großen Ungemach die Rede sey, das die jüdische Nation in den unglücklichen Kriegen mit den Königen von Babylon traf, und das sich endlich mit ihrem babylonischen Elende endigte. Ehe diese fürchterlichen Plagen eintreffen sollten, wollte der Ewige noch einen Versuch machen, der Sittenverderbniß unter dem Volke, das sich selbst dem Untergange weyhete, durch die Ermahnungen weiser Patrioten, deren Zuruf an Kraft und Feuer dem Zuruf des Thiobiten, des großen Patrioten, gleich seyn sollte, zu steuren. Durch einen Mißverstand, der sich auf die unrechte Dollmetschung des Wortes gründet, das ich durch Bekehren verdeutscht habe, (*) entstand unter den Juden die Mey-

„siehe! ich will sammlen alle deine Buhlen — sammt (ebr. על) „allen, die du für deine Freunde „hieltest."

(*) Das Wort השיב das Bekehren heißt, hat die griechische alexandrinische Uebersetzung durch

ατο-

Meynung, als wenn Elias kommen, das jüdiſche gemeine Weſen von der Unterdrückung der Römer befreyen, und wieder in ſeinen alten Glanz herſtellen ſolle. Die evangeliſche Geſchichte beweiſet es genug, daß die Jünger Jeſu Anfangs von dieſem allgemeinen Vorurtheile angeſteckt waren, und daß ſie wirklich mit ihren Mitbürgern den Elias erwarteten, der ſchon ehemals den Feinden des jüdiſchen Namens war furchtbar geweſen. Man kann leicht erachten, daß dieſer Wahn ihren Glauben an Jeſum, dem alle Kennzeichen des Meſſias, des großen Beherrſchers der Nationen zukamen, ſehr gefährlich werden konnte. Sollten ſie aber durch den langen und mißlichen Weg der buchſtäblichen Auslegung auf den wahren Sinn der Weiſſagung geführt werden, ſollte ſie Jeſus überzeugen, daß der Pro-

ἀποκαθιστάνει gegeben. Dieſes griechiſche Wort konnte nun immer noch den Sinn haben, „er wird „alles wieder auf die alte Einfalt und Reinigkeit „der Sitten zurückführen," und ſo verſteht es Jeſus, indem er die Worte des Propheten anführt. Allein die Juden ſcheinen es nicht ſo verſtanden zu haben.

Prophet von keiner ſichtbaren Erſcheinung des Thisbiten zu der Zeit des Meſſias rede, oder war es nicht ſicherer, ſich zu ihrer Beruhigung der Methode zu bedienen, der ſie ſonſt ſchon gewohnt waren? Und dieſer Methode bedient er ſich. Wenn ihr meynt, antwortet er, daß eine Erſcheinung des Elias vor dem Meſſias hergehen müſſe, wohl! ſo kann ich euch denn ſagen: „Elias iſt erſchienen, nicht zwar „die nämliche Perſon, die ehemals dieſen Namen „unter euren Vätern führte. Johannes iſt der „Elias; denn er hat gethan, was dieſer thun ſollte, „er hat unſere Mitbürger von ihrer Sittenloſigkeit „zur wahren Gottesverehrung bekehren, und ſie ge„gen die Unterweiſungen des geiſtlichen Regenten, „den er euch ankündigte, gelehrig und dankbar ma„chen wollen. Ihr habt alſo nicht Urſach zu zwei„feln, daß die innere Glückſeeligkeit, die euch mei„ne Lehre verſchaffen ſoll, die Herrlichkeit ſey, die „ihr von dem Meſſias zu erwarten habt.“ — Iſt das nicht vollkommen die Belehrungsart, der ſich die Apoſtel bedienen, wenn ſie von Prieſtern und Opfern des N. T. reden? Ihr glaubt Opfer und Prieſter nicht entbehren zu können, hier iſt ein Opfer — hier iſt ein Prieſter! — Ihr glaubt, daß das Reich des Meſſias ohne den Elias nicht erſcheinen könne; hier

ist Elias! — Johannes ist Elias! Gleichwohl antwortete Johannes selbst auf die Frage: Bist du Elias? ich bin es nicht! Also: Jesus sagt: (Matth. 17, 10 — 12.) Johannes ist Elias, und Johannes selbst sagt: (Joh. 1, 21.) ich bin nicht Elias! Kann man diesen augenscheinlichen Widerspruch anders heben, als indem man annimmt, Jesus habe sich zu der herrschenden Meynung der Juden von der Erscheinung des Elias in den Tagen des Messias herabgelassen, und den Johannes durch eine gewöhnliche Akkommodation Elias genannt? Dieses wird dadurch noch mehr bestätigt, daß Jesus es gewissermaaßen freystellt, ob man ihn für den Elias annehmen wolle, Matth. 11, 14. „und wenn „ihr es glauben wollt, (ει θελετε δεχεσθαι) er ist der „Elias, der kommen soll."

Die andere Stelle ist Matth. 12, 39—41. verglichen mit Luc. 11, 29. Die Juden, welche ein Zeichen soderten, werden auf das Zeichen des Jonas verwiesen; allein in einem verschiedenen Sinne. (*)

Beym

(*) Man erlaube mir, hier beyläufig eine Vermuthung über das Zeichen anzubringen, das die Juden soder-

Beym Matthäus iſt dieſes Zeichen der dreytägige Aufenthalt des Propheten im Wallfiſch, angedeutet. So viel mir bekannt iſt, hat darüber noch kein Ausleger etwas Beſtimmtes geſagt; und doch ſcheint beym Lukas das Folgende ausdrücklich auf etwas Beſtimmtes zu deuten. „Mache dich erhaben, bezeichne dich als den Meſſias, ſchrie die Menge. Unſer Meſſias ſoll der Herſteller unſeres „Ruhms und unſeres gemeinen Weſens, ſoll „der Vertilger unſerer Feinde ſeyn. Wohlan! „betrage dich als einen ſolchen! Du ſiehſt uns „hier unterdrückt von römiſchen Feldherren und „Heeren! vertilge ſie, laß, wie ehemals Elias „ſeinen Verfolgern that, laß ſie verzehrendes „Feuer vom Himmel freſſen. Thu ein ſolches „Zeichen vom Himmel, dann wollen wir dich „als unſern Meſſias erkennen.“ „Ein ſolcher „Meſſias will ich nicht ſeyn, iſt die Antwort „Jeſu, ich will euch nicht durch ein ſolches „Zeichen von euren Feinden befreyen, und euren Staat und Gottesdienſt wiederherſtellen. „Ich will mich verherrlichen, indem ich euch „von der Knechtſchaft der Laſter und des Irrthums befreye; ſo wie ſich Jonas einen preiswürdigen Namen machte, dadurch daß er

gewendet auf den Aufenthalt Jesu im Grabe, im Lukas ist es bloß die Predigt Jonas und die Buße der Niniviten. Man muß hier annehmen, daß entweder Jesus selbst, oder die beyden Geschichtschreiber eine verschiedene Anwendung von der Geschichte des Propheten gemacht haben. In beyden Fällen ist es klar, daß eine willkührliche Akkommodation in die Erzählungen des Alten Testaments einen lehrreichen Sinn legte, um sich zu der Fassung und Denkungsart der Zuhörer herabzulassen. Haben die Evangelisten die Anwendung selbst gemacht: so haben sie der Rede Jesu: „ihr sollt das Zeichen Jonä haben," ein jeder nach seinem Zweck und seiner Einsicht seine eigene Auslegung gegeben; hat Jesus selbst zu verschiedenen Zeiten, von der nämlichen Geschichte einen verschiedenen Gebrauch gemacht: so ist es ebenfalls leicht einzusehen, daß er das nach einer damahls üblichen Lehrmethode gethan habe. Und es ist also abermahls außer Streit, daß das Alte Testament in dem neuen

„durch seine Predigt von der Sittenlosigkeit zur „Tugend führte."

nenen nicht zu ſtrengen Beweiſen, ſondern zu ſchwachen Akkommodationen gebraucht wird, bey denen man erſt den Punkt der Vergleichung wiſſen muß, ehe man ſie zur Erhärtung der Glaubenslehren gebrauchen will.

VI.

Sie haben Recht, wenn Sie noch einige Erläuterungen über den Artikel der Erbsünde verlangen. Wenn ich auch in meinem ehemaligen Schreiben verschiedene grobe Vorstellungen, wie Sie sagen, glücklich von dieser Lehre gesondert habe: so ist es doch auch noch immer der Untersuchung werth, was nun das Allgemeine, Genaue und Richtige sey, das nach dieser Sonderung übrig bleibt, und woher die verunstaltenden Zusätze in dieser Lehre entstanden seyen.

Das, worin Alle überein kommen, besteht kurz darin: daß der Mensch mit Anlagen und Dispositionen geboren werde, woraus mit der Zeit durch zufällige und absichtliche Ausbildung die Fertigkeiten des Verstandes und Willens entstehen, die sein Genie und seinen Charakter ausmachen. Diese Ausbildung wird seinen Charakter tugendhaft oder lasterhaft machen; denn eben darum, weil Beydes möglich ist, hat er die Anlage so-

ſowohl zum Guten als zum Böſen; zum Guten, weil er mit einem ſolchen Verſtande begabt iſt, der das Gute erkennen kann, und einem Willen, der es, wenn es erkannt iſt, begehren muß; zum Böſen, weil ſein Verſtand eingeſchränkt, trüglich, und den Blendwerken des Scheins unterworfen iſt, weil er nur allgemach zur Reife kömmt, und weil ſich während ſeiner Unmündigkeit leicht böſe Gewohnheiten feſtſetzen, die hernachmahls dem Lichte beſſerer Einſichten nicht leicht weichen.

Der Menſch trägt alſo allerdings den Keim des Böſen von ſeiner Geburt an in ſeinem Buſen. Wenn dieſe Wahrheit das ausdruckt, was die Theologie Erbſünde nennt: ſo wird die geſunde Vernunft kein Bedenken tragen, der Theologie beyzutreten. Und wenn man mit der Nüchternheit und Vorſicht bey der Schriftauslegung verfährt, wobey man allein des wahren Sinnes der Bibel ſicher ſeyn kann: ſo wird man ihren Ausdrücken auch keine weitere Ausdehnung geben, als wohin die Beobachtung der menſchlichen Natur reicht, und wozu ſie uns alſo berechtigt. Eigentlich iſt der Satz auch ſo wie er hier ausgedruckt

iſt, zur praktiſchen Benutzung vollkommen hinreichend.

Alſo: wir bringen natürliche Anlagen und Diſpoſitionen zum Böſen mit uns auf die Welt. — Aber nicht auch Anlagen und Diſpoſitionen zum Guten? — Die Vernunft und die h. Schrift antworten: Ja! gewiſſe theologiſche Syſteme ſagen: Nein! Ferner: dieſe Anlagen und Diſpoſitionen ſind auch ſchon vor unſerer Geburt wirkſam. — Kann man aber ſolchen Handlungen, die vor unſerer Geburt geſchehen, eine Moralität beylegen, können ſie alſo Strafe und Belohnung verdienen? — Es giebt theologiſche Syſteme, wenn auch das mit Ja! beantwortet wird.

Bey dieſen Antworten iſt aber weder die Betrachtung der Welt und der menſchlichen Natur, noch auch ein richtiger Begriff von Moralität und Freyheit zu Rathe gezogen worden; denn keines von dieſen führet uns auf dieſe troſtloſe Meynung. Man mag noch ſo ſehr gegen die menſchliche Geſellſchaft eingenommen ſeyn, und alle Dinge in noch ſo ſchwarzer Farbe ſehen, ſo wird man doch das ſichtbare oder unſichtbare Wirken mancher öffentlichen oder ge-

heu-

heimen Tugend nicht leugnen können. Schon das ist eine Bemerkung, — die auch einem Menschenfeinde, den seine abgeschiedene Lebensart von aller Beobachtung der Welt ausschlösse, manchen Tugendsaamen in der Welt müßte vermuthen lassen, — daß weder eine besondere Gesellschaft, noch die große Gesellschaft des menschlichen Geschlechts, ohne alle Tugend bestehen könnte. Man mag das nun nennen, wie man will, wodurch der hülflose Mensch besteht, wächst, glücklich ist, die zärtliche Mühe der Mutter für ihren Säugling, die arbeitsvolle Sorgfalt des Vaters für sein Haus, das Theilnehmen des Freundes, den gemeinnützigen Fleiß des Patrioten: so wird doch dadurch des Menschen gepflegt, sein Fortkommen und Glück gefördert, es ist also etwas Gutes, wozu der Schöpfer den Keim in die menschliche Brust gelegt hat. Ja, was die menschliche Natur noch mehr rechtfertigt, wir finden diese Neigungen desto reiner und wirksamer, jemehr wir uns der noch sich selbst gelassenen Jugend des Menschen nähern. Wie schnell, ausgedehnt und vieleumfassend sind die geselligen Kräfte des jugendlichen Herzens, wie leicht entbrennt zu Mitfreude und Mitleid durch den geringsten Funken, der sie trift, die junge Seele, die noch nicht durch Selbstsucht und al-

rende Klugheit erkaltet iſt! Das meynte der gröſste Menſchenfreund, wenn er uns Kinder werden hieſs: Wo ihr nicht werdet, wie die Kinder, ſo kömt ihr nicht in das Reich Gottes kommen.

Dieſe ſo ſchätzbaren Triebe ſind ſo genau in die Grundlage der menſchlichen Seele verwebt — in die urſprüngliche Thätigkeit, in das Vergnügen an Wohlſeyn anderer und an Wohlſeyn, das ihr Werk iſt, es wird oft auch in der ſelbſtſüchtigen Bruſt plötzlich geweckt, mit eigener Gefahr einem Sinkenden beyzuſpringen, daſs man es mit allem Rechte angebohren nennen kann. Und das ſagt auch die Stimme der Weisheit: „Gott hat den Menſchen Kräfte „gegeben, die zum Wohlſeyn aufgeſpannt ſind, aber „ſie haben durch erkünſtelte Bedürfniſſe ſich „ſelbſt ihren Zuſtand beſchwerlich gemacht.“ Pred. Sal. 7, 30.

Aber was ſagt die Schultheologie? Sagt ſie auch, daſs allen Menſchen dieſe Kräfte angebohren werden, daſs ein jeder die Anlagen und Diſpoſitionen zum Guten wie zum Böſen mit ſich auf die Welt bringe, daſs die Anlagen zum Böſen bloſse Anla-

gen

gen sind, die es also nicht unmöglich machen können, daß auch die guten Anlagen durch natürliche Mittel ausgebildet werden?

Das wäre die Vorstellung der Sache, worin Theorie und Beobachtung über die menschliche Natur mit dem wahren Schriftsystem übereinkommen. — Allein die Theologie der lateinischen Kirche hat sich, nach dem Augustinus, über diese Sache ein ganz anderes Lehrgebäude gemacht.

Der Mensch bringt, nach diesem Lehrgebäude, nicht — bloß böse Anlagen, sondern wirkliche sündliche Fertigkeiten mit sich auf die Welt, — durch diese sündlichen Fertigkeiten werden die guten Anlagen so unterdrückt, daß sie so gut als nicht da sind. — Wie aber, frägt man weiter, wie ist der Mensch gut und aufrichtig geschaffen, wenn er mit einer solchen Natur gebohren wird? — Mit dieser Schwierigkeit glaubt man fertig zu seyn, wenn man den Verlust der Unschuld dem Stammvater des menschlichen Geschlechts beymißt. Gott schuf diesen Ersten der Menschen unschuldig, und so würde auch seine Nachkommenschaft gebohren seyn; aber durch sein erstes Vergehen verlohr er dies Glück für sich und die

Nachwelt; seine Sünde wird so auf seine Nachkommen fortgepflanzt, daß die Kinder auch bereits vor ihrer Geburt sündliche Handlungen begehen, womit sie die ewige Verdammniß verdienen.

Also hängt die große Umkehrung, die in der Natur des Menschen vorgegangen ist, von einer Thatsache ab, die an sich, dem Anscheine nach, nur ein Glied des menschlichen Geschlechts betraf, aber doch, nach diesem Lehrgebäude für den ganzen übrigen unermeßlichen Theil desselben die fürchterlichsten Folgen gehabt hat. Ich glaube, mein werther Freund! daß Sie so wenig als ich, den Zusammenhang dieser Folgen mit der Thatsache recht einsehen werden; ja Sie werden vielleicht nicht einmal finden, wie dieser Thatsache in der mosaischen Geschichte solche unbegreifliche Folgen beygelegt werden. Freylich hat man die Anwendungen dieser Begebenheit, die nahen oder fernen Anspielungen darauf, die in der Sprache der spätern Bücher des Alten und N. T. vorkommen, zu Hülfe genommen, um solche weitausgedehnte Wirkungen derselben herauszubringen. Was es aber mit dieser Sprachart für eine Bewandniß habe, wird sich bald geben, wenn

wenn wir uns nur erst den Ursprung und die Absicht von der Erzählung der Thatsache selbst werden in einiges Licht gebracht haben. Ich werde bey dieser kurzen Erörterung nichts voraussetzen, was sich nicht durch den allgemeinen Lehrgebrauch aller angehenden Völker beweisen läßt.

Zuförderst: Ist es alle Güte der moralischen Natur des Menschen, die durch diese Erzählung hat sollen geleugnet, ist es der gänzliche Verlust ihrer Unschuld der durch sie hat sollen erkläret werden? — Wenn die antidiluvianische Geschichte aus Urkunden genommen ist, die sich bey der jüdischen Nation befanden, aus ihren Ueberlieferungen, aus ihren Nationalgesängen, worin ihre ursprüngliche Philosophie und Geschichte aufbewahret und fortgepflanzt war: so muß man ihnen auch keinen gelehrtern Sinn beylegen, als den ihnen der sinnliche Verstand ihrer Urheber geben konnte. Man muß also sehen, was dergleichen Geschichtserzählungen in dem Kindesalter des Menschen sind, wie sie entstehen, und welche Bestimmung sie haben. Sie geben uns einen historischen Grund von solchen physischen und

moralischen Erscheinungen, wozu der aufkeimende Verstand noch keine andere Erklärung weder finden, noch auch nur begreifen kann.

Eine der schwersten Aufgaben, die sich der menschliche Verstand in der Weltbetrachtung bey seinem ersten Versuche zu denken macht, ist der Ursprung des Uebels in der Welt. Das physische Uebel geht voran, dieses empfindet der Mensch zuerst am lebhaftesten, durch dieses wird er erst auf das Moralische aufmerksam gemacht. Da ist nun der allgemeine Gang des Verstandes der, daß sich der Mensch von dem Entstehen des physischen Uebels durch das moralische Grund angiebt. Woher die Mühseeligkeiten des menschlichen Lebens, Schmerz, Krankheit, Tod; woher die Empfindlichkeit des menschlichen Körpers, und die Rauhigkeit der Jahreszeiten, die Hitze des Tages, die Kälte der Nacht; woher die menschlichen Bedürfnisse, sein Hunger, sein Durst, und das unfreundliche Weigern der Erde sie zu befriedigen, sie nicht anders, als durch Arbeit und Mühe gezwungen, zu befriedigen? Der Verstand, der zu denken versucht, antwortet sich: durch die Sünde. Die nämliche Ant-

wort

wort findet ſich in allen bekannten urſprünglichen Philoſophien der Völker, und iſt bey verſchiedenen Völkern in verſchiedene Nationalerzählungen eingekleidet. In den Trümmern der uralten Philoſophie Griechenlandes, die ſich in ihrer Mythologie erhalten haben, ſind die Ueberſchwemmungen Sündfluthen, die Berge Leitern und Laßen für die Himmelsſtürmer, und alle Uebel in der Büchſe der Pandora Beſtrafung der Neubegierde und der Entwendung des Feuers. (*)

Der

(*) Man beziehet bey dieſen Erklärungen die ganze Schöpfung bloß auf den Menſchen, und verkennet noch dabey die wahren Punkte dieſer Beziehung. Man muß das Innere der chriſtlichen Philoſophie kennen, wenn man über das Verhältniß der phyſiſchen Welt zum Wohl der Geiſterwelt richtig urtheilen will; ſo wie es S. 165 iſt auseinandergeſetzt worden. Sonſt muß man ſich nicht wundern, wenn ſelbſt von chriſtlichen Lehrern die Erzählung von dem Falle Adams auf das ſonderbarſte gemißbraucht wird. So hat z. B. Cornelius a Lapide über 1. Moſ. 1, 24. behauptet, die ſchädlichen Thiere ſeyen erſt nach dem Falle zur Strafe der Sünde erſchaffen worden. Ein Arzt, Namens Phel-

Der nämliche Gedanke, das phyſiſche Uebel iſt eine Folge des Moraliſchen, liegt auch immer, nur etwas mehr entwickelt, in den erſten philoſophiſchen Syſtemen, die auf die mythologiſche Philoſophie folgten. Wenn Sie die pythagoriſche, Seelenwanderung und die platoniſche Präexiſtenz der menſchlichen Seelen näher vergleichen, ſo werden Sie finden, daß dieſe Hypotheſen oder Parabeln, oder wie Sie ſie ſonſt nennen mögen, eigentlich nichts anders ſagen wollen, als, die Menſchen haben das phyſiſche Uebel, das ſie triſt, in einem andern Zuſtande verſchuldet, d. h. es ſey eine Folge des moraliſchen. (*) Sie ſehen, mein Freund! daß hier von

Phelſum hingegen iſt in ſeinem Buche de aſcaridibus der Meynung, das Ungeziefer, das den Menſchen plagt, ſey zwar im Stande der Unſchuld bereits da geweſen, aber nur in den Eyern, die nach dem Sündenfall ausgebrütet worden wären.

(*) Auguſtinus contra Julian. L. IV. cap. 15. erkennet ſelbſt die Aenlichkeit dieſer mythiſchen Hypotheſen mit ſeinem Syſtem von der Erbſünde, und führt ſie als eine Beſtätigung deſſelben an.

von dem Urſprunge des moraliſchen Uebels noch immer die Rede nicht geweſen iſt. An die Frage hatte man noch nicht gedacht, und auch nicht denken können: aber das moraliſche Uebel, woher iſt das?

Der erſte Verſuch, den man machte, dieſe Frage zu beantworten, iſt unter allen Völkern des Alterthums, die philoſophirt haben, ſo verwunderungswürdig gleich ausgefallen, daß man beynahe der Verſuchung nicht widerſtehen kann, alle dieſe Philoſophieen aus Einer Quelle herzuleiten. Nur wo iſt dieſe Quelle? Iſt ſie in Indien, iſt ſie in Griechenland, iſt ſie in Perſien? Dieſe Fragen müßte die Geſchichte beantworten, und die hat darüber noch nicht vernehmlich genug geredet. Vielleicht klärt es ſich bald auf, daß auch Griechenland in dieſem Stücke der übrigen Welt die Fackel vorgetragen habe. (*)

Doch

(*) Ich nehme mir die Freyheit, hier den Gelehrten zu nennen, von dem wir die Aufklärung des Weges, den die Philoſophie bey ihrer Wanderung über den Erdboden genommen hat, zu erwarten haben. Es iſt Hr. Prof. Meiners in Göttingen, dem ich auch die im Texte geäußerte Vermuthung verdanke.

Doch, laſſen Sie uns die Aufklärung dieſer Zweifel von der Zukunft erwarten. — Die Antwort war: das moraliſche Uebel kömmt von einem böſen materiellen Urweſen her, und dieſes Weſen iſt unter mancherley Benennungen einerley. Sie ſehen wohl, daß man mit allen dieſen Verſuchen, das Uebel in der Welt zu erklären, die Schwierigkeit nur immer um einen Schritt weiter zurück geſchoben habe, ohne auf die Auflöſung zu kommen, die einer mehrerern Entwickelung der Begriffe vorbehalten war. Inzwiſchen ſtand die ganze Philoſophie des Alterthums bey dieſem Schritte ſtille. Ich bitte Sie, mein werther Freund! dieß wohl zu bemerken; denn es wird ſich in der Folge zeigen, welchen Einfluß die verwirrte Idee von einer materiellen Mittheilung in die grobe Vorſtellungen von der Erbſünde gehabt habe.

Das ſind alſo die Stufen, die der menſchliche Verſtand bey Erklärung des Böſen in der Welt durchgegangen iſt. Gehen wir auf dieſem Wege wieder zurück: ſo kommen wir zuletzt auf die mythiſche Methode, von der wir ausgegangen ſind.

Es iſt alſo kein Wunder, wenn ſich in der Kindheit des menſchlichen Verſtandes die bloß gefühlte Wahrheit von ſelbſt in ſolche Erzählungen einkleidete; da Plato auch zu einer Zeit, worin ſie ſich bereits nackt zu zeigen wagen durfte, ſie noch oft in das gefällige Kleid der Erzählung hüllte. Die jugendliche Einbildungskraft kann nicht auf dem trecknen mühſamen Wege der langſamen Vernunftforſchung fortkommen, ohne zu erliegen; ſie muß alles ſehen, gemahlt, benannt, in Bewegung, in Leben, in Handlung. Dazu gebrauchte Plato ſein Dichtergenie, und man kann es an ſo vielen ſeiner vortreflichen Erzählungen erproben, wie herrlich die Würkungen dieſer Methode ſind. Ich will Sie nur unter ſo vielen, an die ſchöne Erdichtung erinnern, worin er den Urſprung der ſchwerzuerklärenden Erſcheinung des Geſchlechtertriebes, in ſeinem Gaſtmale erzählt. (*)

Die

(*) Von ähnlicher Art iſt der Gedanke, daß ſich die ſchwarze Farbe der Neger vom Cham herſchreibe, der nebſt ſeiner Nachkommenſchaft damit beſtraft worden wäre.

Die mythiſche Methode war alſo die Methode der früheſten Welt, wichtige Wahrheiten mitzutheilen und fortzupflanzen, ſie hat ſich in den Archiven der Vorwelt, in den Nationalgeſängen erhalten, und ſo hat ſie uns Moſes mitgetheilt. Denn, was ich glaube, Ihnen ſchon in einem meiner vorigen Briefe bemerkt zu haben, die Bibel enthält die Geſchichte der Mittheilung der göttlichen Offenbarung, und dieſe Mittheilung iſt allemahl der Fähigkeit und den Umſtänden des Menſchen angemeſſen.

Es liegt alſo in der moſaiſchen Geſchichte nichts weiter als die allgemeine Wahrheit: das phyſiſche Uebel — das der Menſch nur immer für Uebel hält, ſo fern er es durch Schmerz empfindet — das phyſiſche Uebel kömmt von dem Moraliſchen. Hat in der Folge der Aberglaube oder der unglückliche Scharfſinn der jüdiſchen Gelehrten dieſe Erzählung bereits über dieſen Zweck ausgedehnt: ſo glaube ich, man könne um deswillen nicht dieſe Lehren, die bloß die Ueppigkeit des gelehrten Witzes darangeheftet, der einfachen darſtellenden Erzählung ſelbſt zuſchreiben. Zu der Lehre des Chriſtenthums haben die Sätze gewiß nicht gehört:

1. daß der Mensch mit angebohrnen verantwortlichen bösen Fertigkeiten auf die Welt komme,

2. daß er vor seiner Geburt böse Handlungen begangen habe, die ihm zugerechnet werden, und womit er einige Strafe verdiene,

3. daß er von Natur verdorben sey, oder Anlagen nur zum Bösen, nicht zum Guten habe.

Ich sehe nicht ab, nach welchen vernünftigen Auslegungsregeln, man aus allen den Stellen, die vom geistlichen Unvermögen handeln, ein angebohrnes Verderben ohne Anlagen und Dispositionen zum Guten herleiten könne. Kann man sich nicht durch erworbene Fertigkeiten zur Liebe der Tugend untüchtig gemacht haben, und kann es alsdann nicht ebenfalls heißen: Wir sind untüchtig worden, wir sind todt in Sünden? Kann nicht eben so durch Laster der moralische Sinn, die moralische Urtheilskraft in uns erstumpfen, daß man sagen muß: der sinnliche Mensch vernimmt nichts

vom Geiſte Gottes? Muß man nicht ſo urtheilen, wenn man erwägt, zu wem die Apoſtel ſo geredet haben?

Wir begreifen ſehr wohl, woher erworbene moraliſche Fertigkeiten in dem Menſchen kommen, wir ſehen ſie unter unſern Augen entſtehen; aber wie ſoll man angebohrne moraliſche Fertigkeiten begreifen, und ſolche die alles Gute vertilgen? Wenn durch die Fertigkeit der Menſch zu einer gewiſſen Gattung von Handlung auferlegter wird, als zu einer andern, zu der die Anlage gleichwohl in ihm war, wird er darum zu der letztern Gattung ſchlechterdings untüchtig, ſo daß er ohne Wunder gar keine von dieſer mehr verrichten kann? Allein geſetzt, daß eine ſolche Fertigkeit möglich wäre, wie kann ſie moraliſch ſeyn? Wenn das Leben des Seelenkeimes kein anderes als ein thieriſches Leben ſeyn kann, wie kann man ihm Freyheit beylegen, die den Gebrauch der Vernunft vorausſetzt? Eben ſo gut könnte man die Handlungen der Thiere frey nennen, und ihnen eine Moralität zuſchreiben. Nun da führt man denn die Sünde des erſten Menſchen als die Quelle derſelben an! Aber wie hat dieſe Sünde

des erſten Menſchen auf ſeine Nachkommen eine ſolche Wirkung hervorbringen können?

Sie erinnern ſich noch, was die theologiſchen Schulen über die Mittheilungsart dieſes erſten Verbrechens für Erklärungen erſonnen haben. Einige ſehen die angebohrnen böſen Fertigkeiten als einen Theil des phyſiſchen Uebels, als eine Strafe, an, und mit Recht, eben weil ſie nicht erworben ſind, nicht von der Freyheit des Menſchen abhangen, und alſo nichts Moraliſches an ſich haben. Das moraliſche, wovon dieſes phyſiſche Uebel die unglückliche Folge ſeyn ſoll, iſt alſo nicht ihre eigene Handlung, es iſt die Handlung ihres Stammvaters, die bloß durch Zurechnung die Ihrige wird. Andere nehmen eine unmittelbare Mittheilung an, wonach die moraliſche Verderbniß Adams unmittelbar die Verderbniß ſeiner Nachkommen geworden iſt.

Ich glaube, man müſſe die letztere Erklärungsart für die frühere halten. Sie paßt beſſer zu den ſinnlichen Vorſtellungen, die man ſich von der menſchlichen Seele zu der Zeit machte, als dieſe ganze Lehre aufkam und Beyfall fand. Da man ſich die Seele

und ihre Entſtehung durch die Erzeugung und Geburt ganz materiel dachte: ſo erklärte man es ſich ohne Schwierigkeit, wie ein Vater, der ein Sünder iſt, einen Sohn erzeugen könne, der es gleichfalls iſt. Der Theil der Vaterſeele, die dem Sohne zum Seelenkeime diente, mußte nothwendig die Verderbniß, die ihr anklebte, in ihre neue Wohnung mitbringen. Alle dieſe groben Ideen, dieſe Blendwerke der Einbildungskraft, liegen in den ſo gewöhnlichen Ausdrücken: von der Maſſe der Verderbniß, von der Maſſe des ganzen menſchlichen Geſchlechts, das mit dem Gifte der Erbſünde, gleich einem Teige durchſäuert iſt; und alle dieſe ſinnlichen Bilder finden ſich in den Schriften des Auguſtinus und ſeiner Zeitgenoſſen. (*)

Die

(*) Auguſtinus war in Anſehung des Urſprungs der Seele ein Traducianer, weil er als ein ſolcher die Fortpflanzung der Sünde durch die Geburt zu begreifen glaubte. Es reimt ſich aber mit richtigen Begriffen von der Immaterialität der Seele nicht, ſich eine Seele als einen Theil der andern vorzuſtellen. Man dachte ſich aber zu Auguſtinus Zeiten die Seele noch nicht ohne Ausdehnung. Eben dieſe

Die erſtere Erklärungsart iſt augenſcheinlich eine Verfeinerung der Theorie, an die man nicht eher dachte, als bis man die Abgeſchmacktheiten der letztern erſchöpft hatte, und richtiger über die menſch-

 liche

unrichtigen Ideen lagen auch bey dem Manichäiſchen und Flacianiſchen Syſteme zum Grunde. Von den ſechs Stücken des Erſtern hatte Flacius Illyricus folgende fünfe angenommen. 1. Die Sünde kömmt nicht von dem freyen Willen, 2. weil der Menſch des freyen Willens beraubt iſt, 3. ſie kömmt aus der Nothwendigkeit der Natur, 4. weil die Subſtanz des Menſchen ſelbſt böſe geworden iſt, 5. dieſe Subſtanz des Menſchen hat nicht den guten Gott zum Urheber. G. J. Voſſius Append. ad Hiſt. Pel. Opp. T. VI. 1701. In dem Syſtem der Immaterialität kann, ohne Vernichtung, das Weſentliche in der Seele nicht verändert werden; die Erbſünde kann alſo in nichts als in Fertigkeiten beſtehen; wie das Leibnitz in einem Briefe über *Sauvage* Conjectures ſur la Nature du peché originel, Helmſtädt 1696. 8. der in dem Mon. incd. Trim. I. ſtehet, ſchön auseinander geſetzt hat. Da ich bey meinen Leſern die Ueberzeugung von der Immaterialität der Seele vorausſetzen kann: ſo habe ich in dieſer ganzen Unterſuchung immer gleich von Fertigkeiten geredet.

liche Seele zu denken anfieng. Auch findet man ſie, wenn man auf ihren Urſprung zurückgeht, nicht vor dem ſechzehnten Jahrhundert. In dieſen Zeiten begann das Naturrecht allgemach wieder aufzuleben, und man eilte, einen wichtigen Theil deſſelben, die Lehre von den Verträgen auf die Theorien der Schultheologie anzuwenden. (*) Und das iſt dann die Erklärungsart, die ſich bisher erhalten hat.

Welche

(*) Man findet die Theorie der Erbſünde in dieſer Einkleidung zuerſt in *Alberti Pighii* Buche de peccato originis, 1542. woraus ſie Ambroſius Catharinus vermuthlich genommen hat. Um dieſe Zeit ſchrieb auch Dominikus a Soto ſein bekanntes Buch de juſtitia et jure L. VII. Salamanka, 1556. Vorher hatte ſein Lehrer Franciskus a Victoria ſeine relectiones geſchrieben, worin er Materien aus dem Naturrechte abhandelt. A. G. Baumgarten hat dieſen Beweis ungemein geſchärft in ſeiner Theolog. dogm. Part. III. c. II. Sect. II. §. 304. u. f. Da es aber nach §. 318. bey der Zurechnung der Sünde Adams darauf ankömmt, daß der Menſch ein Miturheber derſelben werde, und dieſes nur durch wirkliche Sünde geſchieht: ſo ändert das

in

Welche aber von diesen Theorien ist diejenige, die die ausdrückliche Lehre Jesu für sich hat? — Ich glaube keine von beyden. — Seine Jünger fragten ihn bey Gelegenheit eines Blindgebohrnen: wer hat gesündigt, seine Eltern, oder Er selbst, daß er blindgebohren ist? und Jesus gab ihnen zur Antwort: weder Er noch seine Eltern, aber dergleichen geschieht, daß die Werke Gottes kund werden. (*) Man würde schon hieraus sehen, wenn man es nicht anderswoher wüßte, (**) daß die jüdischen Gelehrten der Meynung waren, angebohrne Gebrechen müßten eine Strafe vorhergehender Ver-

in der Sache nichts; es bleibt immer fest, der Mensch wird wegen seiner Sünde gestraft, und es kann ihm nichts helfen, daß er die Beziehung seiner Sünde auf die Sünde Adams weiß. Uebrigens setzt Baumgarten bey der Zurechnung der Sünde wegen des Vertrages doch erst ihre physische Mittheilung durch den allgemeinen Zusammenhang voraus.

(*) Joh. 9, 2. u. f.

(**) Man sehe die Stellen der jüdischen Gelehrten, die Wetstein bey dieser Stelle angeführt hat.

ſündigungen, entweder in den Eltern, oder in dem Gebrechlichen ſelbſt ſeyn. Jeſus ergreift dieſe Gelegenheit, ſeine Jünger über dieſe Materie eines beſſern zu belehren. Und dieſe Belehrung beſtand darin: daß nicht alle körperliche Gebrechen Beweiſe von Verſündigungen der Eltern oder des Kindes vor ſeiner Geburt ſeyen. Er verwirft alſo den ganzen Wahn, von Zurechnung der Verſchuldung der Eltern, und von böſen Handlungen und Fertigkeiten in dem ungebohrnen Kinde; und ſetzt den vortreflichen Unterricht von der Beziehung der phyſiſchen Uebel auf die Beförderung der göttlichen Abſichten im Gnadenreiche hinzu: aber daß die Werke Gottes kund werden; eine Rechtfertigung Gottes über das phyſiſche Uebel, die, wie ich glaube, Ihnen ſchon vor einiger Zeit bemerkt zu haben, auch die genaueſte Philoſophie für richtig und vollſtändig halten muß. (*)

Erlauben Sie, mein Freund! daß ich hier gleich zu dem Auguſtinus überſpringe, und die Geſchichte der Zwiſchenzeit bis weiter unten hin verſpare. Wir wollen von der gröbſten Vorſtellungsart ausgehen, und uns von da aus der Wahrheit zu nähern ſuchen.

daß

(*) S. 166.

Daß vor ſeiner Zeit die Lehre von dem freyen Willen noch rein war, daß man alſo an keine angebohrne Fertigkeit, wodurch die Anlagen zum Guten zu Grunde gerichtet waren, dachte, darüber will ich nur hier im Vorbeygehen die Unterhandlung des Archelaus mit dem Manichäus anführen. (*) Natürlicherweiſe war das geiſtliche Unvermögen eine Hauptlehre des manichäiſchen Syſtems, das den Menſchen, vermittelſt ſeines materiellen Körpers dem böſen Urweſen unterwarf. Gegen dieſe Meynung berief ſich Archelaus ganz recht auf das Gefühl von ſeiner Freyheit. Er ſagte: „das Gefühl „ſeiner Freyheit hat Gott einem jeden gegeben, und „hat es zu einer Bedingung ſeines Urtheilsſpruchs „gemacht, daß es in unſerer Freyheit ſtehe, zu „ſündigen und nicht zu ſündigen.“ Dieſen Schluß findet man bey allen Kirchenvätern, und, — was Sie ſich wiederum aus der Methode dieſes Mannes, jedesmahl dem Strom der Deklamation zu folgen, erklären müſſen, — beym Auguſtinus ſo gut, als bey allen andern. In der Folge vergaß man das, und

(*) S. Collat. Archelai in den Werken des H. Hippolythus nach J. A. Fabricius Ausgabe, N. XXXII. S. 169.

und ſo ſehr das lebendige Gefühl ſeiner Selbſtthätigkeit ſich gegen die Lehre von dem angebohrnen knechtiſchen Willen in dem Menſchen regte, ſo ließ man ſich doch das nicht mehr irren. Das phyſiſche Uebel hatte ſeinen Urſprung in der angebohrnen ſittlichen Verderbniß, und dieſe war nichts anders, als die Mittheilung der erſten Sünde und ihrer Folgen.

Daraus folgte freylich, daß ein Kind, ſo wie es gebohren wird, gleich zur ewigen Verdammniß beſtimmt ſeye. Aus meinen ehemaligen Briefen werden Sie ſich noch erinnern, daß dieſes leider! eine geraume Zeit die Lehre des größten Theils der Kirche war. Auguſtinus ſagt gar: „Wer da ſagt: daß „die Kinder, die ohne Taufe aus der Welt gehen, „ſeelig werden, widerſpricht der ganzen Kirche.“ Da fragen Sie nun mit Recht, wie hat ſich eine Lehre feſtſetzen können, die ſo alle menſchliche Empfindung gegen ſich empört? — Um uns dieſe Frage beantworten zu können, müſſen wir uns durch die Geſchichte belehren laſſen, wie der Menſch in einem Zuſtande, der noch barbariſch iſt, oder doch an die Barbarey gränzt, über Moralität der Handlungen, Zurechnung und Ausdehnung der Stra-

ſe

ſe denkt und empfindet. Wir müſſen ſehen, ob es einen Zuſtand der Menſchheit gebe, worin der ungebildete Menſch

1. auch das für ſtrafwürdig hält, was nicht die Folge einer freyen Handlung iſt, und

2. auch die Strafe auf dasjenige ausdehnt, was mit dem Verbrecher in irgend einer Verbindung ſteht.

1. Es iſt in der Kindheit des menſchlichen Verſtandes ein Grundſatz: daß eine Handlung recht oder unrecht, gut oder böſe ſeyn kann, wenn ſie der Menſch auch nicht mit freyem Willen gethan hat. Wir finden dieſen Satz in allen uns bekannten Religionen und peinlichen Geſetzen in ihrem früheſten Zuſtande. Zu einer Zeit, da der Menſch mehr durch Leidenſchaft als Vernunft geleitet wird, entbrennet ſein Zorn geradezu gegen die unmittelbare Urſach eines Schadens, ohne zu unterſuchen, ob dieſe Urſach mit Freyheit gehandelt hat, oder ob ſie auch nur überhaupt mit Freyheit handeln kann. Nach dieſem Gefühle richtet ſich nun das Urtheil,

das er über die Moralität der Handlungen selbst fälle. Wer erkennet nicht diese fehlerhafte Beurtheilungsart der Zurechnung in der berühmten Geschichte des Oedipus, die der Inhalt des bewundertesten Trauerspiels des Alterthums ist? Ich zweifle, ob man mit aller Kunst, die die neuere Kritik angewendet hat, dem unglücklichen Oedipus irgend ein Vergehen des Jachzorns, der Neubegierde u. s. w. unterzuschieben, die Strafe jemals mit dem Verbrechen in ein richtiges Verhältniß werde bringen können. Es wird sich leichter erklären lassen, wie eine Fabel, die jetzt unsern moralischen Sinn empört, habe so viel Bewunderung erregen können, wenn wir annehmen, daß das Gefühl des Zeitalters, worin diese Fabel verlegt ist, ihrem Ausgange zustimmte. Denn was würde man jetzt gegen die Vertheidigung sagen, die der Dichter in dem Oedipus Coloneus dem unglücklichen Fürsten in den Mund legt: „Denn ich „bin schuldlos; kannst du ein Verbrechen nennen, „das dies verdiente? Ach! war es meine Schuld, „daß Phöbus meinem Vater prophezeihte, er solle „einst durch seines Kindes Hand sterben; war Oedi„pus zu tadeln, der noch nicht lebte?“ Diese Gründe ungeachtet läßt Sophokles den Tiresias sagen: „Wisset demnach, daß Oedipus, der sich mit denen,

„die

„die er liebt, ohne Wiſſen ſeiner Vergehung in ei„nem ſchändlichen Bande befindet, der ſchuldigſte "unter allen iſt." Auch die Bibel hat uns Beyſpiele dieſer unvollkommnen Zurechnungsart aus der Kindheit der menſchlichen Geſellſchaft aufbehalten. Sehen Sie zu, ob Sie das nicht in den Worten Abimelechs (1. Buch Moſ. 26, 10.) erkennen werden.

In dieſem ſchädlichen Irrthume ſind ſich alle Völker in dem frühen Zuſtande ihrer bürgerlichen Geſellſchaft ähnlich; und oft erhalten ſich Geſetze, die darauf gegründet ſind, bis in ſpätere Zeiten. Von dieſer Art iſt das römiſche Geſetz, das erſt der Kayſer Severus abſchafte, welches einen Menſchen des Hochverraths ſchuldig erklärte, wenn er durch einen ungefähren Wurf mit einem Steine die Bildſäule eines Kaiſers getroffen hatte, und jenes engliſche Geſetz, nach welchem ein zufälliger Todſchlag in der Selbſtvertheidigung mit dem Tode beſtraft wurde, welche Strafe Heinrich 3. zuerſt in den Verluſt der beweglichen Güter verwandelte. In der Kindheit des peinlichen Rechts iſt die Blutrache dem nächſten Anverwandten überlaſſen. Man kann leicht urtheilen, wie weit dieſem Bluträcher die Lei-

denschaft Raum läßt, zu untersuchen, ob der Tod seines Freundes ein Werk des Vorsatzes, oder des Zufalls sey. (*) Unter solchen Sitten gewöhnt sich nun der Verstand und das moralische Gefühl bey der Zurechnung den Vorsatz zu übersehen, und nicht darauf zu achten, ob der Urheber eines Uebels mit freyem Willen gehandelt habe. Wenn man sich daher an den Zustand des peinlichen Rechtes in Europa in den Zeiten der Rohigkeit und der Lehnsverfassung erinnert: so wird man sich nicht wundern, daß auch in der Religion solche Lehren konnten aufgenommen werden, die es als recht voraussetzen, einen Menschen strafwürdig zu finden, der nicht mit Freyheit gehandelt hat, noch hat handeln können.

2. In

(*) Man sehe Michaelis mosaisch. Recht. §. 133 Th. 2. S. 393. Die Anordnung der Freystädte war also eine vortrefliche Verbesserung der peinlichen Gesetzgebung. Die gesetzliche Unverletzlichkeit, die der Verfolgte daselbst genoß, gab der Leidenschaft des Bluträchers Zeit, sich abzukühlen, und der Vernunft, zu untersuchen.

2. In der Kindheit des menſchlichen Verſtandes wird die Strafe, die ein Verbrechen verdient, auch auf die Unſchuldigen ausgedehnt, die mit dem Verbrecher in irgend einer Verbindung ſtehen. Dahin gehört inſonderheit die Verbindung der Verwandſchaft. Eltern, Kinder, Geſchwiſter, das wird alles der Verbannung und dem Tode geweihet. Die Quelle dieſes unmenſchlichen Rechts iſt gleichfalls eigentlich in der Handlungsart der wilden ungebändigten Rachſucht in dem rohen Zuſtande der Menſchheit. Dieſe ungeſtüme Leidenſchaft verwickelt alles, was dem Verbrecher angehört, ſelbſt die lebloſen Dinge, ſein Haus und ſein Geräth, in ſeine Schuld.

Bey rohen Völkern wirkt dieſe Verirrung der Leidenſchaft in ihrer ganzen Stärke. In Japan werden ganze Straßen mit dem Verbrecher ausgerottet, und der Sultan der Osmanen beerbt noch bis jetzt alle Staatsverbrecher. Dieſe Strafart wird inſonderheit in einem ſolchen unabhängigen Zuſtande, dergleichen in der Lehnsverfaſſung Statt findet, ausnehmend begünſtigt. In England wurd ein Mord nicht etwan bloß an dem Verbrecher und ſeinen Verwandten, ſondern an ſeinem ganzen Klan

gerochen. Das nannte man eine tödliche Fehde. Diese tödlichen Fehden wurden erst unter dem König Edmund auf die Verwandten des Ermordeten und den Mörder selbst eingeschränkt.

Ohne Zweifel war dieses blutige Recht auch unter der jüdischen Nation im Gebrauch gewesen, ehe sie Moses durch seine Gesetzgebung zu einem gesitteten Staate bildete. In der That ist diese Nation, so viel man weiß, die erste, deren Gesetze von diesem Theile der Moralität richtige Begriffe gaben. Denn so lautet das Gesetz Mosis: (*) „Die Väter sollen „nicht für die Kinder, noch die Kinder für die Vä„ter sterben, sondern ein jeglicher soll für seine Sün„de sterben." Allein, wie oft hat nicht noch nach diesem Gesetze die wilde Rachsucht ihre Strafen weiter als über den Verbrecher ausgedehnt? (**)

Auch

(*) 5 B. Mos. 24, 16.

(**) Man sehe die Beyspiele 1 Sam. 15. 2 Kön. 21.

Auch in den Gesetzen gelehrter Staaten finden sich noch Spuren dieses Rechts. Die Verbannung erstreckte sich nach den Athenienſischen Gesetzen über die ganze Familie des Staatsverräthers; (*) und von eben so weitem Umfange war die Strafe der Staatsverrätherey nach Macedoniſchen Gesetzen. (**) Sogar Cicero giebt diesen peinlichen Verfahren seinen Beyfall, und zwar aus folgendem Grunde. „Ich weiß wohl, sagt er, wie bitter es „sey, daß die Miſſethaten der Väter an den Kindern bestraft werden. Gleichwohl ist es eine vortrefliche Anordnung der Gesetze, damit die Liebe „zu den Kindern in den Eltern die Treue und Zuneigung gegen das gemeine Wesen vermehre.“ (***)

(*) Meurſius de legg. attic. L. II. cap. 2. So auch die Yukas. Wenn Einer eine Tochter der Sonne geſchändet hatte, ſo wurd ſein ganzes Haus, ja die ganze Stadt, worin er wohnte, ausgerottet. S. Garc. de la Vega. Hiſt. des Yncas. T. I. L. 4. ch. 3. p. 340. 8. Eben ſo barbariſch ſind noch die Japaniſchen Gesetze.

(**) Curtius L. VI. Cap. 11.

(***) Cicero ad Brutum. Ep. 12. Noch andere Gründe findet man beym Plutarch de ſera Num. vindicta. S. 62—72. Ed. Wyttenb.

Hiebey iſt aber wohl zu bemerken, daß dieſe Urſach augenſcheinlich eine Verfeinerung ſpäterer aufgeklärterer Zeiten iſt. Es finden ſich in der Geſchichte des peinlichen Rechtes dieſer Verfeinerungen mehr, wobey man das Geſetz ſtehen laſſen, und nur den Geiſt oder den Grund des Geſetzes verändert hat. (*) Dem ſey indeſſen, wie ihm wolle: ſo iſt gewiß, daß man lange Zeit nach dieſem Geſetze bey den Römern verfahren habe, und zwar bey mehrerern Arten der Verbrechen. Erſt durch ein Edikt des Arkadius und Honorius wurd dieſe Strafe auf den Verbrecher eingeſchränkt, doch ſo, daß dabey noch immer die Verbrechen der beleidigten Majeſtät ausgenommen waren. Die öffentliche Einführung des Chriſtenthums minderte dieſen Theil des peinlichen Rechts

(*) So hat man Anfangs den Kirchenraub härter als den gemeinen Diebſtahl beſtraft, wegen der Heiligkeit des Orts. Die neuern proteſtantiſchen Rechtslehrer ſtimmen zwar in der Verſtärkung der Strafe dieſes Verbrechens mit den alten peinlichen Geſetzen überein, ſie geben aber einen andern Grund dafür an. Und der beſteht darin, daß die Kirchen als unbewohnte Gebäude leichter können beraubt werden.

Rechts erſt ſehr ſpät, und nur zum Theil, und noch unter dem fürchterlichen Deſpotismus des Conſtantius finden ſich Beyſpiele der roheſten Grauſamkeit von dieſer Art.

Wird es Sie nun fernerhin befremden, mein werther Freund! daß man bey einer ſo unvollkommnen Geſtalt der Urtheile über Sittlichkeit und Zurechnung eine Lehre ohne Bedenken als einen Religionsartikel aufnahm, die eine ſchuldloſe Nachkommenſchaft in die Schuld ihres Stammvaters verwikkelte, und ſie wegen eines Verbrechens ſtrafte, das ſie nicht begangen hat? Die moraliſchen Urtheile über unſere eigene Handlungen haben auf die Urtheile über die Handlungen anderer Geiſter einen ſo natürlichen Einfluß, daß wir unmöglich das bey Gott unrecht nennen können, was wir bey uns ſelbſt gerecht nennen. Wir erhalten überhaupt kein Anſchauen von den moraliſchen Eigenſchaften irgend eines Geiſtes, und auch nicht Gottes, anders als indem wir den abgezogenen Begriff dieſer Eigenſchaft in der Vorſtellung von unſeren eigenen innern Handlungen anſchauen, denen wir die bezeichnete Eigenſchaft beylegen. Wenn wir daher ein Weſen weiſe, gerecht, gütig, oder thöricht, ungerecht und grauſam

nennen, und es als ſolches entweder lieben und verehren, oder haſſen und verabſcheuen, ſo erregt dieſe Benennung in uns die Vorſtellung dieſer Eigenſchaften, wie wir ſie in uns ſelbſt, wenigſtens der Art nach, empfinden; und ſo wie wir ſie dann empfunden haben, tragen wir den Begriff dieſer Eigenſchaft auf andere moraliſche Weſen über. Setzen Sie nun, daß ſich in dem Menſchen der Begriff oder das Gefühl von Zurechnung noch nicht merklich entwikkelt habe, daß er dabey noch immer der Leidenſchaft, und einer inſtinktmäßig wirkenden Einbildungskraft folge, daß er alſo es gerecht nenne, wenn er ein Vergehen an jemanden ſtraft, der es nicht begangen hat, wird er nicht eben die Zurechnungsart in Gott gerecht nennen müſſen? Es iſt daher auch eine alte Anmerkung, daß ſich die Menſchen die Gottheit nach ihrem eigenen Bilde vorzuſtellen pflegen, daß ſie ihr alle die Leidenſchaften und Schwachheiten beylegen, die ſie bey ſich ſelbſt ſchätzen.

Hieraus läßt ſich nun wohl begreifen, wie zu einer Zeit, da der Vorrath und die Geſtalt der moraliſchen Begriffe und Empfindungen über Sittlichkeit und Zurechnung ſo unvollſtändig war, eine Theorie Beyfall und Aufnahme gewinnen konnte, wobey der

Un

Unschuldige in die Strafe des Schuldigen verwikkelt wird. Nun fragt es sich, sollen wir bey einer solchen Theorie der Schulden stehen bleiben, wenn die moralischen Begriffe nun durch den Fortgang der Zeit sind geläutert worden, wenn diese reinern Begriffe bereits in die Empfindungen übergegangen sind, und nun endlich das richterliche Verfahren, das Gott in diesen Systemen angedichtet wird, dem moralischen Sinne anstößig zu werden beginnt? Urtheilen Sie selbst, mein Freund! in welcher Verlegenheit sich das Gewissen eines erleuchtetern Christen befinden müsse, dem man die wahre aber einfache Lehre von der Schwachheit und dem Verderben des menschlichen Herzens, wie sie die rechtverstandene Schrift vorstellt, mit solchen Zusätzen grober sittlicher Begriffe vorlegt? Wenn sich sein innerer Sinn gegen die Zusätze empört, wird er allemahl das Wesentliche von dem Unwesentlichen unterscheiden, und ist es nicht zu befürchten, daß er, wie es so oft geschieht, Beydes ohne Unterschied verwerfen werde?

Wir müssen also wieder bey der Frage von dem Ursprung des moralischen Uebels und der

damit verknüpften Strafen, zu dem sichern Lichte der Beobachtung zurückkehren. Wir können wenige unserer Fertigkeiten überhaupt, und also auch der moralischen in die ersten Anfänge und Momente ihres Entstehens mit der Beobachtung verfolgen, am wenigsten diejenigen, die sich in dem Alter des Menschen bilden, worin das Bewußtseyn noch ein unmerkbarer Funken ist. Wir fühlen ihr Daseyn, wenn sie bereits gebildet sind, aber ihre Quellen sind im Dunkeln. Wie aber? wenn wir die alle für angebohren halten wollten, deren Entstehen wir nicht deutlich gefühlt haben? Wir fühlen uns im Besitz der Gabe zu reden, allein viele Menschen würden es vielleicht an sich selbst nicht wahrgenommen haben, daß das Sprechen eine erlangte Fertigkeit ist, wenn sie dem Entstehen dieser Fertigkeit nicht in andern Unmündigen zugesehen, oder bey der Erlernung fremder Sprachen die Erfahrung davon gehabt hätten. Würden Sie recht thun, wenn sie alsdann diese Fertigkeit für angebohren hielten? Die Beobachtung lehrt uns also zuförderst mit Gewisheit nichts weiter, als: wir haben böse Fertigkeiten, ohne uns bewußt zu seyn, wie sie in uns entstanden seyen; sie benachrichtigt uns aber auch ferner, daß gar wohl Fertigkeiten in uns entstehen können,

nen, deren almähliges Werden wir nicht bemerken, und die wir darum nicht gleich für angebohren halten müſſen.

Die Beobachtung ſagt uns hiernächſt, daß ohne Lenkung und Zucht die böſen Anlagen leichter in Fertigkeiten übergehen als die guten. Allein wenn dieſes nicht ſeyn ſollte: ſo müßte der Menſch nicht Menſch ſeyn, d. h. er müßte kein ſchwaches Weſen ſeyn, das allgemach von der niedrigern Staffel der Vollkommenheit zu höhern hinaufſteigen ſollte, — kein geſelliges Weſen, das auch der geiſtlichen Hülfe ſeiner Mitmenſchen bedürfen, ſchon früh der Geſellſchaft Verbindlichkeit haben, ſchon früh ein Stoff des Vergnügens für ſeine erſten bildenden Naturfreunde, für ſeine Eltern ſeyn ſollte, kein edles Weſen, das an Vervollkommnen und Beglücken Anderer ſich ſelbſt vervollkommnete und beglückte — der Gipfel des Vergnügens, deß die menſchliche Seele fähig iſt! — Ich verliehre mich hier mit Bewunderung und Anbetung in dem Anſchauen der ſo mannichfaltigen Endurſachen, wodurch die Weisheit des Ewigen dieſe Veranſtaltung des ſtufenweiſen Wachsthums des Menſchen zu verherrlichen gewußt hat.

Aber freylich an dieser so herrlichen Veranstaltung der allmählichen Perfektibilität hieng die frühzeitige Bildung böser Neigungen. Denn die Sinnlichkeit äußert früher ihre Stärke, und legt bereits den Grund zu manchem starkem Hange, ehe die noch schlafende Vernunft die blinden Triebe belehren, zurechtweisen, einschränken kann. Die jugendliche Seele hat schon den Eindrücken des Vergnügens gefolgt, ehe ihre eigene Vernunft es hat entscheiden können, ob dieses Vergnügen sich mit der Glückseligkeit vertrage, und die Hülfe fremder Vernunft war ihr nicht beygesprungen, oder sie hat sich gegen die Befehle empört. Wenn endlich allgemach die Vernunft des Menschen zur Reife kömmt, wenn sie endlich fähig wird, einen beurtheilenden Blick in die innere Seele wirft: so ist es nur um zu bemerken, daß die Seele nicht mehr die leere Tafel sey, worauf ihr Geissel ihre heiligen Gesetze eingraben kann, — daß bereits der Eindruck lasterhafter Neigungen in das Innerste gedrungen sey.

Sie sehen, mein Freund! daß diese Abschilderung des Menschen nicht geschmeichelt ist, daß sie sein tiefes Verderben nicht verheelt. Nur daß man es der Natur selbst nicht weiter zur Last lege, als sofern sie die

die Anlagen dazu hergiebt. Dieß iſt eine Wahrheit, die mir gar zu wichtig ſcheint, als daß ich nicht mit allem Eifer über ihr halten ſollte. Denn ich kann nun hier eine Anmerkung anbringen, die ich oben habe übergehen müſſen. Man mache nämlich das Syſtem der Erbſünde dadurch nicht beſſer, wenn man eine mittelbare Zurechnung annimmt, d. h. eine ſolche, darin den Nachkommen das Vergehen ihres Stammvaters, nebſt der damit verknüpften Strafe zugerechnet wird, weil ſie ihm durch ihr eigenes moraliſches Verderbniß ähnlich geworden ſind, ſo lange man dieſes moraliſche Verderbniß als angebohren, nicht als erworben, annimmt. Denn Sie können leicht urtheilen, mein werther Freund! daß eine angebohrne böſe Fertigkeit in dem Menſchen keine Moralität haben könne, daß man alſo auch die Zurechnung einer fremden Schuld nicht als eine Strafe derſelben anſehen dürfe. Man bedarf alſo noch einer neuen vorhergehenden Verſchuldung, ehe man die Mittheilung des angebohrnen Verderbniſſes rechtfertigen kann. Allein hier ſteht das Syſtem ſtill, und hat alſo die Schwierigkeit — — nicht gehoben — ſondern um einige Schritte weiter entfernt.

Denn ſetzen Sie das Verderbniß wohin Sie
len, ſo wird immer die nämliche Schwierigkeit wie-
der vorkommen. Setzen Sie die ſittliche Befleckung
in die Seele: ſo wird man fragen, wie ſie dahin
komme, ob ſie natürlich oder übernatürlich ent-
ſtanden ſey? Soll ſie natürlich entſtanden ſeyn:
ſo wird man nicht begreifen können, wie ein Weſen,
das noch nicht moraliſch handeln, das folglich nicht
ſündigen kann, zu ſündlichen Fertigkeiten komme?
Sagen Sie, es ſey übernatürlich entſtanden: ſo
weiß ich nicht, wie Sie die Gottheit von dem Vor-
wurfe befreyen wollen — der ſich mit reinen Be-
griffen von dem beſten Weſen gar nicht verträgt —
daß ſie der Urheber der Sünde ſey. Denn alle die
wichtigen Gründe, womit man das Uebel in der
Welt, wenn es in die ganze Einrichtung der Na-
tur verflochten iſt, rechtfertigen kann, kommen dem
Uebel, das durch eine Wirkung der bloßen Allmacht
verurſacht wird, im geringſten nicht zu Statten.
Legen Sie die Quelle der Befleckung in dem Kör-
per, (*) wie viele gethan haben: ſo werden Sie
zei-

(*) Dieß iſt die Lehrart der ſcholaſtiſchen Theologen;
denn Auguſtinus, wenn er von dem Julian in die
Enge

zeigen müſſen, wie dieſe körperliche Befleckung der Seele habe mitgetheilt werden können; und da kommen wieder alle obigen Schwierigkeiten vor.

Man ſtelle ſich alſo das ſittliche Verderben des Menſchen ſo tief und ſtark vor als man will, man nehme es ſo früh an als man will, dagegen wird ſich nichts ſagen laſſen; — aber man leite es nicht von einer Thatſache, oder gar von einer Zurechnung dieſer Thatſache her. — Ich muß freylich zugeben, daß jene Methode der mittelbaren Zurechnung einige Schwierigkeiten weniger habe; aber Sie ſehen doch, daß ſie nicht ganz davon frey iſt. Indeß fand ſie ſchon wegen dieſer geringen Milderung in den theologiſchen Schulen Widerſpruch. Sie wurd auf der Synode zu Charenton verdammt, und Moſes Amyrauld vertrat daſelbſt ſeinen Freund

Enge getrieben wurde, pflegte ſich über die Fortpflanzung der Sünde ganz allgemein auszudrukken: Adam habe die Sünde in die Welt gebracht.

Freund Josua de la Place (Placäus) vergebens. (*)

Diese physische oder bloß richterliche Mittheilung der Sünde und ihrer Strafe hat gleichwohl in der h. Schrift keinen Grund. Damit will ich so viel sagen: kein Ausspruch der h. Schrift enthält nothwendig den Satz: durch das Vergehen Adams ist seinen Nachkommen ein physisches Verderbniß mitgetheilt worden, das ihnen als Sünde zugerechnet wird, (**) und deswegen sie, ohne weitere eigene Ver-

(*) Garissoles, der schon auf der Synode mit dem Amyrauld disputirt hatte, mußte hernach noch auf ihren Befehl gegen ihn schreiben. *Bayle* Dict. H. & Cr. Art. Garissoles. - An einem andern Orte sagt Bayle (Art. *Amyrauld*) Amyrauld habe nur seinen Freund vertheidigt, die Meynung desselben aber selbst verworfen. das scheint nun mit seinem Buche de peccato orig. nicht übereinzustimmen.

(*) Von diesem Verderbniß, sagt Augustinus (adv. Julian.) es ist selbst Sünde und ist Ursach der Sünde. Das hat er in seinen Retraktationen nicht widerrufen, ob er gleich in seinem Alter das Gegentheil angab.

Verſchuldung geſtraft werden; oder es iſt ihnen, vermöge eines vorausgeſetzten ſtillſchweigenden Vertrages, worin ihr Stammvater ihre Perſon vorgeſtellt, zugerechnet, und hat Strafe und Verderbniß ihrer moraliſchen Natur zur Folge gehabt. So beſtimmt und genau redet die Schrift nur von dem Urſprunge und der Fortpflanzung des menſchlichen Elends. Sie ſagt bloß: Es ſey ſeit dem erſten Menſchen in der Welt, dieſer habe die unglückſvolle Scene des Sündigens und des Leidens eröfnet. Der Keim von dem Allen liege in der Unvollkommenheit der menſchlichen Natur ſelbſt: ſo wie dieſe nun allen Menſchen gemein ſey; ſo ſeyen ſich auch alle, der Stammvater und ſeine Nachkommen, darin ähnlich, daß ſie ſchwach ſeyen, irren, fehlen, ſündigen, und Mühſeeligkeiten zu tragen haben; daß durch die Gewohnheit des Laſters in vielen Menſchen endlich die Verblendung des Verſtandes und das Verderbniß des Willens ſo weit ſteige, daß man ſolche Menſchen, als blind gegen ihre wahren Vortheile, und erſtorben zu allen guten Empfindungen und Unternehmungen anſehen könne? — Daß nun dieſes Verderbniß angebohren, nicht erworben, daß das, was angebohren iſt, mehr

als Anlage, Disposition dazu sey, daß diese Anlage und Disposition Sünde, Verbrechen sey, daß Sündigen und Leiden nicht der Anlage und Disposition nach, die dazu in der menschlichen Natur ist, sondern als Strafe einer nicht begangenen aber zugerechneten fremden Vergehung in dem Menschen sey, — diese Art der genauern Bestimmung liegt in den so allgemeinen Aussprüchen der Schrift nicht.

Ich will bey der Stelle Röm. 5, 14. zu den gelehrten Auslegern, die ich bereits in meinem ersten Briefe über diese Materie genannt habe, nur noch einen anführen, dessen Ansehn gewiß von großem Gewichte seyn muß. Erasmus erklärt die Worte: der Tod ist zu allen Menschen hindurchgedrungen, dieweil sie alle gesündiget haben, folgendergestalt: „So ist es geschehen, daß das Uebel, „das bey dem Haupte des menschlichen Geschlechts „angefangen, sich über seine ganze Nachkommenschaft verbreitet hat, weil sie alle dem Beyspiel ihres Stammvaters folgen, (*) Um den Sinn

(*) *Erasmus* in Paraphr. ad h. l. Ita factum est, ut malum a Principe humani generis ortum in universi-

Sinn des Apoſtels in dieſer Stelle, die in der Lehre von der Zurechnung der erſten Sünde die Hauptſtelle iſt, nicht zu weit ausdehnen, muß man nur auf ihre Beweiskraft recht aufmerkſam ſeyn. Paulus will denen Chriſten, welche im Judenthum erzogen waren, die abergläubiſche Verehrung des jüdiſchen Gottesdienſtes benehmen, und ſie überführen, daß Juden und Heiden auf die groſſen allgemeinen Bedingungen des innern Gottesdienſtes, ohne die äuſſern Gebräuche der jüdiſchen Religion, in das Reich Jeſu aufgenommen werden ſollten. Wenn ihnen das befremdlich vorkam, daß eine ſo erſtaunliche und alle ihre gewohnten Begriffe von der Austheilung der göttlichen Gnade umſtürzende Veränderung durch die einzige Perſon des geiſtlichen Regenten dieſes neuen Reiches ſollte können bewirkt worden ſeyn *: ſo weiſt er ſie auf ein ähnliches Verfahren Gottes, ſo wie ſie

es

* verſum poſteritatem *dum nemo non imitetur primi parentis exemplum.* Eben ſo erklären es Chryſoſtomus, Theodoretus, und andere griechiſche Kirchenväter, von denen man nachſehen kann Wichby de peccat. orig. S. 324. nach D. Semmlers Ausgabe.

es ihren gewohnten Vorstellungen nach anzusehen pflegten, auf die Ausbreitung der Sünde und des Todes über das ganze menschliche Geschlecht, seit der Sünde des allgemeinen Stammvaters. So wie bey der so glücklichen Veränderung in dem Gnadenreiche viele Theilnehmer und Ein Urheber waren, so fanden sich gleichfalls dort Viele und Einer; Viele, über die sich die Verderbniß der Sünde ergossen, und Einer, der die Quelle und der Anfang dieser Verderbniß war. Ich wiederhole hier die Anmerkung eines großen Gottesgelehrten, die ich bereits angeführt habe, daß wir anjetzt nicht mehr nöthig haben, durch solche Beweise von der Allgemeinheit der Gnade Gottes überführt zu werden, die damahls nöthig waren, und nach einer gewohnten Methode und bekannten Vorstellungen auf die Gemüther der Leser, an welche Paulus zunächst schrieb, eine sichere Kraft hatten.

Wenn Paulus das Beyspiel der Ausbreitung der Sünde von Einem über Viele bloß zu einem solchen Beweise gebraucht: so erfodert es seine Absicht gar nicht, daß er an irgend eines von den künstlichen Lehrgebäuden über die Art dieser Ausbreitung, — durch Zurechnung oder durch physischen Einfluß — dürfe

dürfe gedacht haben. Der wahre allgemeine Sinn, der mit der Beobachtung, dieſer ſichern Führerinn ſo weit ſie reicht, gewiß übereinſtimmt — dieſer Sinn, den Erasmus in ſeiner Paraphraſe ſo gut ausgedruckt, iſt zu dieſer Abſicht hinreichend.

Die griechiſchen Kirchenväter ſind darin die Vorgänger der beſcheidenen Ausleger dieſer Stelle, daß ſie ſich beſtrebt haben, den Uebergang der Sünde des Stammvaters auf ſeine Nachkommen natürlich, und nach den bekannten Geſetzen der menſchlichen Seele zu erklären. Noch Einen Schritt höher, und ſie trafen die Wahrheit! Ich darf vorausſetzen, daß Ihnen meine Erklärung des Urſprungs der Sünde, die ich vorhin angegeben habe, als vernünftig und ſchriftmäßig werde eingeleuchtet haben. Wenn das iſt: ſo finden Sie die Möglichkeit derſelben in dem Weſen des Menſchen und die Veranlaſſung zu ihrer Wirklichkeit in der ſtufenweiſen Entwickelung, wir haben alſo einer ſolchen beſondern Thatſache, woraus viele griechiſche Kirchenväter ſie herleiteten, nicht nöthig. Sie leiten die Begierden des Menſchen aus ſeiner Sterblichkeit her. Ein ewiges Untergehen, die Strafe der

Sünde Adams, das ſich auch natürlich auf ſeine Nachkommen ausbreitete, erfüllte die Herzen mit den Gemüthsbewegungen der Furcht ſowohl als aller ausſchweifenden zügelloſen Begierden. Der hinfällige Körper mußte mit Speiſe und Trank unterhalten werden, mit deren Genuß die Seele das Gefühl der Sinnenluſt erhielt; und ſo war Tod, Untergehen, Sterblichkeit die letzte Quelle alles moraliſchen Uebels. (*) Ob dieſe Erklärungsart mit den Beobachtungen übereinſtimme, das iſt noch eine andere Frage, auf die ich mich, ohne zu weitläuftig zu werden, nicht einlaſſen kann; es kann ſchon genug ſeyn zu bemerken, daß man nicht nöthig habe, eine Erſcheinung mit ſo vielem Aufwande von Witz aus einer Thatſache abzuleiten, die in der Natur ſelbſt ihre zureichende Erklärung findet.

Aus

(*) Man findet die dahin gehörigen Stellen der griechiſchen Kirchenväter geſammlet in Wirhby's Abh. de peccat. orig. S. 213. u. f. nach D. Semlers Ausgabe.

Aus eben der Urſache kann man in der ſinnreichen Hypotheſe, die Leibnitz erſonnen, um die Verderbniß der Menſchen durch die Sünde Adams zu erklären, höchſtens den Flug einer großen philoſophiſchen Dichtungskraft bewundern. Nach dieſer Hypotheſe „ſind alle Seelen, die einmahl „menſchliche Seelen werden ſollten, von Anfang „der Dinge als ſinnliche Seelen, in einer Art „von organiſchem Körper dageweſen; ſie ſind mit „den Keimen oder Saamen, worin ſie einge„ſchloſſen waren, durch alle ihre Vorfahren bis „auf Adam durchgegangen, und haben in die„ſem Durchgange die Verderbniß angenommen, „die man Erbſünde nennt. Erſt bey der letzten „Empfängniß ſind ſie zu vernünftigen Seelen er„hoben worden; da iſt alſo die Vernunft, als „eine neue Vollkommenheit hinzugekommen, und „hat bereits die Verderbniß der ſinnlichen Seele „vorgefunden.“

(*) In einem Briefe an den P. des Boſſes Opp. T. II. S. 288. Propagatio contagii a lapſu primorum parentum, in animas poſterorum non melius videtur

Leibniz gesteht hier ausdrücklich, daß es der Gerechtigkeit Gottes nicht anständig seyn würde, eine vernünftige Seele in einen Körper zu setzen, worinn sie könnte verdorben werden. „Ich hal„te es", sagt er an dem unten angezogenen Orte der Theodicee „der Gerechtigkeit Gottes ge„mäßer, einer Seele, die schon durch Adams „Sünde physisch verdorben ist, eine neue Vollkom„menheit, welches die Vernunft ist, zu geben, als „eine vernünftige Seele, es sey durch die Schöpfung „oder auf andere Art, in einen Körper zu set„zen, worinn sie muß moralisch verderben wer„den." Also, um die Gerechtigkeit Gottes über die Fortpflanzung der Sünde zu retten, nahm

tur explicari posse, quam statuendo, animas posterorum (sc. rationales) in Adamo non fuisse infectas sed eas tunc in seminibus (aliquo modo jam organicis & viventibus) fuisse sensitivas tantum, donec in conceptu novissimo simul corpus aliquod seminale ad hominis formationem determinaretur & anima sensitiva ad gradum rationalitatis evheretur. Man muß mit dieser Stelle vergleichen die Theodicee, P. I. §. 91. wo eben diese Hypothese mit einigen Veränderungen vorkömmt.

er die Hypotheſe der Erhöhung der ſinnlichen Seelen in vernünftige zu Hülfe.

Ich darf es eine Beſcheidenheit im Urtheilen nennen, die der menſchlichen Kurzſichtigkeit ſo ausnehmend angemeſſen iſt, wenn man alle dieſe künſtlichen Erklärungen dahin geſtellt ſeyn läßt, und nur das für allgemeinnothwendig hält, worauf uns die Beobachtungen unſerer ſelbſt beſtändig hinführen. Man kann es zugeſtehen, daß die Ueberzeugung, die verſchiedene Menſchen von gewiſſen Wahrheiten haben, von Thatſachen abhangt, ihnen durch dieſelben iſt zugeführt worden; man kann es der Vorſehung danken, — und man kann es ihr nicht genug danken! — daß ſie dergleichen Unterricht wirklich hat veranſtalten wollen, daß ſie da, wo die Einſichten, die dem unmündigen oder mit alten Vorurtheilen befangenen Menſchen auf dem Wege der eigenen Beobachtung und Beurtheilung unerreichbar waren, ihm auf dem ebneren Wege des Anſehens und der Ueberlieferungen in Thatſachen hat zuführen wollen. Aber nun, wenn der Verſtand iſt angeregt und auf die Spur gebracht worden, ſoll nun das Band, das ehemahls ſeine ſchwachen

Schritte leiten mußte, seinen Füßen eine Fessel seyn, die ihren Fortgang auf dem Wege der eigenen Untersuchung ewig aufhält? Der Unterricht sowohl des einzelnen Menschen, als des ganzen Menschengeschlechts, muß, wofern er die Seele, ihr Wesen und ihre Kräfte erhöhen soll, nachdem er die Hindernisse, die ihrer freyen Aussicht im Wege gestanden, weggeräumt, und die Bahn eben gemacht hat, die denkende Kraft selbst wecken, durch eigenes Wirken und Streben weiterzukommen. Es ist an einem bloßen Eingiessen von Begriffen und Urtheilen nicht genug, die Seele muß durch ihr eigenes Anstrengen zu weiterer Aeußerung ihrer Kraft geschickt gemacht werden. Wir haben dieses vielleicht zu lange in unsern Erziehungsmethoden übersehen, sollte es die höchste Weisheit in der Erziehung des menschlichen Geschlechtes übersehen haben? Plutarch hat die wahre Kunst, den menschlichen Geist durch Unterricht zu bilden — eine Kunst, die unter den Griechen gemein war, und die ihnen so große Vorzüge gab — sehr schön in folgenden Worten ausgedruckt: „— Solche — — ermahnen wir, wenn „sie die vornehmsten Stücke verstanden haben, daß „sie das Gelernte nun selbst weiter nuhen, und der

„Er-

„Erfindung mit dem Gedächtniß zur Hand gehen;
„daß ſie den Unterricht, gleich einem Saamen und
„Keim aufnehmen, der genähret werden und wach-
„ſen ſoll. Denn der Verſtand ſoll nicht gleich einem
„Gefäß angefüllt werden, ſondern er ſoll, gleich der
„urſprünglichen Materie durch den Unterricht befruch-
„tende Wärme erhalten, die ihm Kraft giebt, ſelbſt die
„Wahrheit zu finden und zu lieben. Sonſt würde man
„es machen, wie es ein Menſch macht, der Feuer be-
„darf, und wenn er deß vieles und wohlbrennendes
„bey ſeinem Nachbar findet, ſich ruhig dabey nie-
„derläßt und wärmet. So, ſag ich, würde es ein
„Menſch machen, der lernen will, ohne durch ſein
„eigenes Weiterdenken das Licht in ſeiner Seele ſelbſt
„anzuzünden.“ (*) Soll das mit dem göttlichen Unterrichte anders ſeyn? Oder müſſen wir geſtehen, daß dieſer ebenfalls dem Endzweck der Erhöhung der menſchlichen Natur zuſtimmen ſoll? Dann aber muß es auch wahr ſeyn, daß gewiſſe Anfangsgründe und Lehrmethoden, die dem Schwächern auf den Weg helfen ſollen, mit dem Fortgang der Er-

(*) *Fint.* de Audit. Opp. Vol. VI. S. 175. nach Reisk. Ausg.

kenntniß nicht mehr nothwendig sind. Nach dem, was ich oben bemerkt habe, kann man die Erklärung vom Ursprung des Bösen durch die Geschichte des Falles zu diesen Anfangsgründen rechnen. Die Hauptzüge darinn sind schätzbare Belehrungen; das übrige sind Ausbildungen der Geschichtserzählung, die ihrem Zeitalter angepaßt waren. Das schlimmste ist nun, daß, indem aufrichtige Verehrer der Religion die Lehrmethoden, die die höchste Weisheit so vortreflich den Bedürfnissen der Menschen angemessen hatte, nach den Absichten Gottes gebrauchen, und den Funken des göttlichen Lichtes, der dadurch in ihnen sollte angefacht werden, zu weiterer Erleuchtung nutzen, andere bey den Anfangsgründen selbst stehen bleiben, die Thatsache, welche bloß Methode war, für das Wesentliche ansehen, durch einen unglücklichen Witz, die Aehnlichkeiten in den subtilsten Ausschmückungen der Geschichtserzählungen erweitern, und darauf unabsehliche Theorien bauen, die dann dem Fortgang der Erkenntniß Jahrhunderte hindurch entgegenstehen.

Eine der entsetzlichsten Lehren dieser Theorien ist wohl die ewige Verdammniß der neugebohrnen Kinder, die ohne Taufe sterben. Sie erinnern sich

viel-

vielleicht, mein werther Freund! was wir darüber bereits in unserm ersten Briefwechsel verhandelt haben. Sie haben Recht, wenn Sie eine solche Lehre weder mit der gesunden Vernunft, noch mit dem gemeinsten Menschengefühl reimen können. Wirklich muß man auch erst durch viele dunkele Labyrinthe verfänglicher Trugschlüsse sich durchgewunden und in diesen unterirdischen Gängen das milde Tageslicht des gesunden Menschenverstandes aus den Augen verlohren haben, wenn man bis auf einen solchen Satz fortschreiten kann, der so sehr alle Vernunft und alles Gefühl beleidigt. Aber wir müssen uns in die Zeiten versetzen, worin solche Lehren aufkommen können. Sitten, die rauh sind, die mehr den wilden heftigen Leidenschaften Raum geben, als den mildern Affektionen des Herzens, Religionsbegriffe, die der gelehrte Aberwitz ersonnen, und die abergläubische Unwissenheit aufgenommen hat, Lehrarten, worin die Ertödtung der unschuldigsten, ja der löblichsten Neigungen des menschlichen Herzens als ein Opfer angesehen wird, das Gott das angenehmste wäre, wo die brausenden Begierden nicht gern den Zügel der Vernunft vertragen, wo man sich desto erhabener und mächtiger fühlt, je weniger man sich durch Recht und Weisheit gebunden fühlt, — solche

che Sitten sind ein Boden, worauf die ausschweifendsten Meynungen von den willkührlichen Handlungen der göttlichen Allmacht sehr gut fortkommen.

Für die neugebohrnen Kinder der Christen hat man indeß durch die Taufe gesorgt, der man eine physische Kraft zu beseeligen beygelegt hat, die eben so unbegreiflich ist, als die physische Kraft der natürlichen Fortpflanzung zu verdammen. Es war die Zeit der übernatürlichen Erwartungen, der magischen Kraft, der unmittelbaren Einwirkungen als diese Meynungen aufkamen. Nachdem Augustinus gesagt hatte: „Wer sagt, daß die Kinder, „die ohne Taufe aus der Welt gehen, seelig werden, „widerspricht der ganzen Kirche," (*) so mußte man nun darauf denken, wie der h. Cyprian bey dieser Gelegenheit sagt, „daß so viel möglich, keine „Seele verlohren gienge." (**) Die scholastischen Theologen sannen daher auf Mittel, den unglückli-

chen

(*) *August.* Ep. 28.

(**) *Cyprian.* Ep. 64.

chen Kindern die Seeligkeit zu erleichtern. Sie machten für diejenigen eine Ausnahme, und trugen kein Bedenken, ihnen die Seeligkeit zuzugestehen, die vor der Taufe martyrisirt wurden; sie gestatteten, daß im Nothfall auch ein Laye, ja sogar eine Frau die Taufe verrichten könne. In diesem letzten Punkte haben sie den h. Augustinus mit seinen hohen Begriffen von der priesterlichen Kraft nicht auf ihrer Seite. An einem Ortz zweifelt er an der Zulässigkeit der Layentaufe, (*) und die vierte Kirchenversammlung zu Karthago verwirft sie geradezu. Die gegenwärtige Praxis auch der katholischen Kirche folgt indeß der Entscheidung der Schultheologen und nicht des Augustinus. (*)

Diese

(*) *August.* contra Ep. Parm. L. III. c. 13.

(**) Die beyden Meynungen von dem unverdienten ewigen Elende der Kinder und der physischen Kraft der Taufe haben einige gutherzige Bemühungen hervorgebracht, die uns sonderbar scheinen können, die aber dem menschlichen Herzen Ehre machen, das immer willig ist, die Irrthümer des Systems

wie

Diese Meynung von der physischen Kraft der h. Taufe und ihrer Unentbehrlichkeit zur ewigen Seeligkeit gab zu den wunderlichsten Meynungen Gele-

gen-

wieder gut zu machen. Millar (von der Ungleichh. der Stände S. 116.) erzählt, daß die Jesuiten in China sich ein Geschäft daraus machten, alle Morgen in den Straßen herumzugehen, um die daselbst häufig ausgesetzten Kinder aufzusuchen und zu taufen. Mit eben der Sutherzigkeit, berichtet der H. von Bougainville in seiner Reise um die Welt, taufte sein Schiffskaplan heimlich das Kind eines Pecherais, das sich den Tod zuzog, indem es ein Stück Glas verschluckte, das dieser ganz dummen Nation noch unbekannt ist. Man muß es der nämlichen Absicht zuschreiben, daß im Jahr 1739 in Schlesien von der damaligen Landesregierung allgemein verordnet wurde, den Kindern im Fall der Noth, wo möglich, die Taufe auch in Mutterleibe zu administriren. Die protestantische Geistlichkeit wollte sich diesem Befehle nicht fügen, nach der Regel: non genitus non potest regenerari. Man sehe die Acta Eccl. Vol. I. St. 1. S. 1. Alles das haben wir nicht nöthig, wenn wir die h. Taufe nach ihrer edlen moralischen Kraft schätzen, und dem Menschen nichts verantworten lassen, als was er wirklich verschuldet hat.

genheit. Theodor Abukara, ein griechiſcher Schriftſteller aus dem Anfange des neunten Jahrhunderts, der nicht begreifen konnte, wie die Frommen des A. T. ohne Taufe der Verdammniß haben entgehen können, erſann zweyerley Arten, wie dieſe frommen Todten die Taufe hatten bekommen können. Die Eine war, daß Jeſus ſelbſt die Taufe für diejenigen unter ihnen empfangen habe, die an ihn glaubten, als er ihnen das Evangelium bey ſeiner Höllenfahrt predigte. Dieſes Mittel war ſehr ſonderbar; allein das Andere war es noch weit mehr. Es beſtand darin, daß das Waſſer, welches bey dem Tode Jeſu aus ſeiner Seite floß, nachdem es in ſeine erſten Elemente zurückgekehrt und aufgelöſet worden, die Aſche dieſer Verſtorbenen, die gleichfalls in ihre Elemente zurückgekehrt war, benetzte, und ihnen die heiligende und belebende Kraft der Taufe mittheilte.

Weng

(*) *Theod. Abuc.* in XVII. Opuſc. ap. Coteler. Bibl. Patr. p. 118. Im Evangelio Nicodemi werden dieſe Verſtorbenen von Jeſu im Jordan ſelbſt getauft.

Wenn nun aber die Taufe dieſe phyſiſche Kraft hatte, ſo entſtand eine andere Schwierigkeit. Auguſtinus hatte die Erbſünde durch die ſinnliche Begierde (concupiſcentia) erklärt. Alſo, ſchloſſen die ſemipelagianiſchen Mönche, wird durch die Taufe alle ſinnliche Begierde und ſo die ganze Erbſünde vertilgt, das aber, ſetzten ſie hinzu, iſt gegen Schrift und Erfahrung. Anſelmus, der ſich durch den berühmten Vernunftbeweis des Daſeyns Gottes bekannt gemacht hat, veränderte daher des Auguſtinus Erklärung der Erbſünde, und ſetzte dieſe an ihre Stelle: ſie iſt der Mangel des Ruhms, den wir vor Gott haben ſollten, und die Verfinſterung des Verſtandes; und dieſe Erklärung verband Hugo im Jahr 1120. mit der Auguſtiniſchen, und beſchrieb die Erbſünde als den Mangel der Gerechtigkeit und die Begierde des Böſen, (defectus juſtitiæ & concupiſcentia mali.) Auf der tridentiniſchen Kirchenverſammlung ſiegte des Anſelmus Erklärung, die auch Scotus angenommen hatte, und die daher von den Franziskanern vertheidigt wurde; indeß die Thomiſten und Dominikaner die Erklärung des Hugo vertheidigten. Dieſe Letztere war auch in die Theologie der proteſtantiſchen Gottesgelehrten

auf-

aufgenommen, und das mochte wohl die Urſach ihrer Verdammung auf der Kirchenverſammlung ſeyn. Wenn inzwiſchen in dieſer ſo ſubtilen Materie etwas ſoll beſtimmt werden: ſo muß man ſich für diejenigen erklären, die bey einer ſündlichen Fertigkeit den Hang zur Sinnenluſt (concupiſcentia) als das Materielle und ſeine Geſetzwidrigkeit, (defectus juſtitiæ) als das Formelle derſelben anſehen, und ungefähr ſo hatte ſich der h. Thomas erklärt.

Allen dieſen Schwierigkeiten entgehen wir, wenn wir die wirkliche Fehlerhaftigkeit des Menſchen aus der allgemeinen Quelle, woraus man doch endlich die erſte Sünde Adams ſelbſt muß begreiflich machen, nämlich aus der Unvollkommenheit ſeiner Natur herleiten, mit der die Möglichkeit zu fehlen, weſentlich verbunden iſt. Die ſtufenweiſe Entwickelung der menſchlichen Seele, — da ſie nur nach und nach zum Gebrauch der Vernunft kömmt, Anfangs bloß durch ſinnliches Vergnügen und ſinnlichen Schmerz geleitet wird, — macht es natürlich genug, daß ſich frühzeitig, ohne unſer Bewußtſeyn, manche moraliſch böſe Gewohnheiten feſtſetzen, gegen die die Vernunft hernach mühſam und oft lange unglücklich zu kämpfen hat. Ich halte dieſes für das All-

gemeine und Sichere, was aus den Belehrungen der h. Schrift unwidersprechlich hervorgeht, und da es mit der Beobachtung und der reinen Vernunft so genau übereinstimmt, und zum moralischen Gebrauch hinreichend ist: so wüßte ich nicht warum man sich nicht daran, als an dasjenige halten sollte, das bey den verschiedenen Arten des Vortrags und der Einkleidung dieser Lehre zum Grunde liegen muß.

VII.

Ich danke Ihnen, mein werther Freund! daß Sie mich mit einem Werke bekannt gemacht haben, welches mir, ſo aufmerkſam ich auch auf alles bin, was mit unſern Unterſuchungen in einiger Verwandſchaft ſtehet, doch beynahe entgangen wäre. Der Verfaſſer deſſelbigen hat die gröſten Schwierigkeiten des gewöhnlichen Syſtems der Gnadenwirkungen mit vieler Gelehrſamkeit angezeigt, und zum Theil mit groſſer Geſchicklichkeit gehoben. Sie haben Recht zu ſagen, daß, wie Hr. Junckheim die Materie behandelt habe, die Verſchiedenheit der Meynungen nun

(*) Von den übernatürlichen Gnadenwirkungen. Erlangen, bey Wolfgang Walther. 1775. 8. welches nach der Zuſchrift den Herrn Joh. Zacharias Leonhard Junckheim, einen würdigen Geiſtlichen im Bayreuthſchen zum Verfaſſer hat.

endlich auf einen bloßen Wortstreit hinauslaufe. Erlauben Sie mir hinzuzusetzen, daß sich alsdann gemeiniglich die Untersuchung einem glücklichen Ausgange nähert, wenn man nur erst das Wort gefaßt hat, dessen Vieldeutigkeit noch an dem ganzen Streite Schuld ist. Dieses Wort ist bey der gegenwärtigen Streitfrage das Wort übernatürlich. Herr Junckheim meynt, wie Sie sich aus seinem Werke erinnern werden, man müsse übernatürliche Wirkungen mit unmittelbaren Wirkungen nicht vermischen; denn ungeachtet die Erstern nicht natürlich wären, so wären sie doch darum nicht unmittelbar, weil sich Gott eines Mittels zur Hervorbringung derselben bediene, und dieses Mittel sey bey der Hervorbringung des geistlichen Guten in dem Menschen das Wort Gottes. Er unterscheidet also das Uebernatürliche von dem Unmittelbaren, und behauptet, daß eben so wenig Alles, was unmittelbar von der göttlichen Allmacht gewirkt wird, übernatürlich erfolge, als man behaupten könne, daß ein jeder übernatürlicher Erfolg unmittelbar von Gott gewirkt sey. Er nennet daher nicht jede übernatürliche Begebenheit ein Wunder, gerade so, wie A. G. Baumgarten, von dessen Begriffe eines

eines Wunders ich Ihnen in unſerm erſten Briefwechſel geſchrieben habe; (*) aber aus einer andern Urſach, von der wir bald weiter reden werden. Dieſe Beſtimmung der Begriffe des Uebernatürlichen, des Unmittelbaren und des Wunders herrſchen durch das ganze Werk, und es würde eben ſo unnöthig als beſchwerlich ſeyn, es durch viele Anführungen zu beweiſen, daß ich ſie dem Verfaſſer nicht mit Unrecht zuſchreibe. Ich will mich daher bloß auf die Anführung der Hauptſtellen einſchränken, worin H. Junckheim dieſe Begriffe feſtſetzt. „Eine übernatürliche Be„gebenheit, ſagt er, welche von Gott unmit„telbar hervorgebracht wird, nenne ich ein Wun„derwerk. Darüber iſt kein Streit, aber nun „entſteht die Frage, ob es nicht auch übernatürliche Begebenheiten geben könne, welche „von Gott mittelbar hervorgebracht werden? Ich „ſage: Ja!“ (**)

(*) V. Apol. des Sokr. S. 161. 162.

(**) Von der übern. Gn. S. 91. 92.

Ich gestehe, daß ich Nein! gesagt habe, als ich Ihnen das erstemahl von den Gnadenwirkungen schrieb. H. Junckheim sucht meine Sprachart zu entschuldigen, indem er meinen Worten seinen Sinn unterlegt. Wie edel! Gestehen Sie, mein Freund! daß ein solches gütiges Vertragen unter uns andern Controversisten nicht eben sehr gemein ist. Wer könnte den Mann nicht lieben, der lieber Sie so liebreich auf seine Seite ziehen, als Sie beschämen will? Es ist beynahe hart, sich durch ein solches Vertragen nicht gewinnen zu lassen. Aber die Rechte der Wahrheit sind stärker als die Pflichten der Dankbarkeit.

Ich habe allerdings übernatürliche Begebenheit, unmittelbar gewirkte Begebenheit und Wunder für einerley gehalten, und halte es auch noch jetzt für einerley. Von dieser meiner Sprachart will ich Ihnen hier Rechenschaft geben, ohne darum des H. Junckheims Sprachart zu verdammen. Es ist überhaupt eben so unnütz als verhaßt über Worte zu streiten. Ich erkenne daher von ganzem Herzen, und habe es immer erkannt, daß alles moralischgute in dem Menschen, vermittelst

teiſt des göttlichen Wortes gewirkt werde, daß alſo, geſetzt man wolle dieſe Wirkungen in anderer Abſicht übernatürlich nennen, ſie doch in dieſer Abſicht müſſen mittelbar genannt werden. Aber ich glaube nur nicht, daß dieſe Benennungen in einer Bedeutung, wie dieſe Abſicht erfodert, dem Sprachgebrauch gemäß ſind, noch daß durch den Gebrauch derſelben alle Schwierigkeiten in dieſer Materie gehoben werden.

Daß ich alles ſittliche Gute in dem Menſchen für Wirkungen Gottes durch ſein Wort halte, daran werden Sie nicht zweifeln; (*) aber für Wirkungen, die nach den weſentlichen Geſetzen der Seele, und alſo auf eine begreifliche Art erfolgen. Ich habe daher alles, was auf dieſe Art in der Seele erfolgt, ſowohl für mittelbar, als auch für natürlich gewirkt erklären zu müſſen geglaubt. Für das Erſtere erklärt es auch Hr. J. auch, aber nicht für das Letztere. Warum aber nicht auch für das Letztere? — Er antwortet: „Diejenige Erkenntniß und Frömmigkeit, zu welcher ein Menſch durch den Gebrauch

(*) Man ſehe N. Arzl. des Sokr. S. 190. u. f.

„des göttlichen Worts gelangt, iſt nichts Natürli„ches; nichts, das der Menſch der Natur und ſei„nen Kräften zu danken hat. Wenn ein Menſch „durch die Betrachtung der Natur Gott kennen und „verehren lernt: ſo iſt das etwas Natürliches. Al„lein die Erkenntniß und Frömmigkeit, welche Gott „durch ſein Wort in uns wirkt, iſt etwas, welches „ſeinen Grund nicht in der Betrachtung der Natur, „ſondern in dem göttlichen Worte hat, und ſo könn„ten wir alſo Fälle angeben, in denen Gott übernatürlich und doch mittelbar wirket.“ (*)

Dieſe Fälle wären dann, wann in der Seele durch Hülfe des Unterrichts eine Erkenntniß hervorgebracht wird; nur in den Fällen, wo kein Unterricht mit gewirkt hat, entſtünde die Erkenntniß natürlich. Ich zweifele, ob dieſe Art zu reden ſich durch den Gebrauch rechtfertigen laſſe, ob denn zu Folge die bloße Hülfe oder der Mangel des Unterrichtes eine Erkenntniß zu einer natürlichen oder übernatürlichen mache; in der Natur der Sache iſt dieſer Unterſchied nicht gegründet. Denn man muß entweder dieſen Un-

(*) Ueber die Uebern. Gn. S. 92.

Unterſchied ganz fahren laſſen, oder man muß ihn darauf gründen, daß die Urſach einer Veränderung ein Theil der Welt iſt oder nicht. Hier haben wir zwey Sätze, die einander kontradiktoriſch entgegengeſetzt ſind, — durch eine Urſache, die ein Theil der Welt iſt, gewirkt ſeyn, und durch eine außerweltliche Urſache gewirkt ſeyn — und bey ſolchen Sätzen giebt es kein Drittes. Man kann alſo mit aller Sicherheit ſchließen: Iſt dieſe Begebenheit eine übernatürliche: ſo iſt ſie unmittelbar von Gott gewirkt, der die einzige außerweltliche Urſach iſt.

Dieſe Gedanken liegen augenſcheinlich in dem Sprachgebrauche zum Grunde. Es iſt ſo ungewöhnlich, eine Erkenntniß, die man dem Unterrichte zu danken hat, übernatürlich zu nennen, daß derjenige, der ſich ſo ausdrücken wollte, nicht würde verſtanden werden. Auch würde man endlich, nach dieſem Redegebrauch die gewöhnlichſten Weltveränderungen übernatürlich nennen müſſen. Denn da alles in der Welt vollkommen verknüpft iſt, und alſo alle Theile derſelben ſtets in einander wirken, ſich folglich keine einzige Veränderung einer Subſtanz ganz aus ihrer eigenen Kraft erklären läßt: ſo würde man

allen bisherigen Sprachgebrauch in der Naturlehre der Seele und der Körper aufheben, man würde sagen müssen, daß jeder bewegte Körper übernatürlich bewegt werde, weil, vermöge seiner Trägheitskraft von außen eine Ursach hinzukommen muß, die ihn zu einer gewissen Richtung und Geschwindigkeit bestimme.

Diese Bemerkung führt auf eine andere, auf diese nämlich: Ungeachtet eine Substanz oder ein Substanzähnliches von außenher zu einer gewissen Veränderung von einer gewissen Art oder von gewissem Grade vermöge der Weltverknüpfung bestimmt wird, so erfolgt diese Veränderung darum nicht weniger durch ihre eigene Kraft. Diejenigen, die in der Naturlehre genauer philosophiren, sprechen dem durch Anstoß bewegten Körper seine eigenthümliche Bewegungskraft nicht ab, sondern sie behaupten, daß diese Bewegungskraft durch den Anstoß erregt und bestimmt, nicht aber, daß sie darauf erfolgende Bewegung aus dem einen Körper in den andern gleichsam hinübergegossen werde. Ich denke, daß man das ebenfalls, und mit noch mehr Zuverläßigkeit von unserer Seele sagen müsse, deren Selbstthätigkeit und

Kraft-

Kraftäußerung wir uns durch unser inneres Gefühl anschauend bewußt sind. Eine Erkenntniß also, die wir durch Unterricht erhalten, wird darum nicht weniger durch unsere eigene Kraftäußerung gewirkt. Ich kann daher dem H. Junckheim nicht nachsagen: „daß eine Erkenntniß und Frömmigkeit, zu welcher der Mensch durch den Gebrauch „des göttlichen Wortes gelangt, nichts sey, das er „seinen Kräften zu verdanken habe:" wenigstens nicht in dem Sinne, von dem hier die Rede ist. Eben so wenig kann ich, in Absicht auf den Gebrauch unserer Kräfte, die Erkenntniß Gottes aus der Betrachtung der Natur der Erkenntniß Gottes durch den Unterricht entgegensetzen; denn die Eine sowohl als die Andere soll nach den natürlichen Gesetzen der menschlichen Seele entstehen, sie müssen also in der Vorstellungskraft der Seele gleichen Grund haben. An einem andern Orte (*) erkennet Hr. J. auch, daß „der h. Geist, wenn er durch das „göttliche Wort unsern Verstand aufkläret, unsern „Willen heiliget, und unser Herz beruhiget, „nichts unbegreifliches thue, weil wir das Mittel kennen, durch welches er diese Wirkungen „auf

(*) Ebend. S. 180. 181. 182.

„auf eine der moraliſchen Natur unſerer Seele „gemäße Art hervorbringt. Das wäre etwas „Unbegreifliches und ein Geheimniß, wenn Gott „auf einmahl, und durch eine unmittelbare Einwir„kung ſeiner Allmacht, Licht, Ruhe, Heiligkeit in „unſere Seele brächte: allein daß der Menſch, der „das göttliche Wort gehörig gebraucht, vermittelſt „deſſelben von dem heiligen Geiſte erleuchtet, be„ruhiget und gebeſſert werde, das dünkt mich „eben ſo begreiflich zu ſeyn, als daß durch die „Sonne der Erdboden erleuchtet, oder durch die „Nahrungsmittel der menſchliche Leib erhalten und „geſtärkt werde.“

Ich geſtehe, daß ich dieſes Bekenntniß mit den Unterſcheidungsgründen, wonach er die Erkenntniß, die durch die Betrachtung der Natur entſtehet, von der, die durch Unterricht entſtehet, wovon er jene natürlich, dieſe aber übernatürlich nennt, nicht vereinigen kann. Denn in der Seele entſtehen beyde Erkenntnißarten nach eben denſelben Vorſtellungsgeſetzen aus der urſprünglichen Kraft der Seele. Die Erkenntniß Gottes iſt deutliche Erkenntniß, und dieſe mag durch Unterricht oder ohne Unterricht in uns entſtehen, ſo muß die Kraft der Seele dabey

im-

immer nach einerley Geſetzen wirkſam ſeyn. Der Unterricht, der uns zu deutlicher Erkenntniß verhelfen ſoll, bedienet ſich der Worte, und dieſe erregen, nach dem Geſetze der Einbildungskraft, die Ideen, welche ehemahls mit ihnen verbunden waren, und die ſie vermittelſt dieſes ehemahligen Nebeneinanderdenkens erregen können. So werden alle einzelne Ideen, die ein ganzes Erkenntnißgebäude ausmachen, aus dem Grunde der Seele durch ihre eigene Kraft, und nach Geſetzen, die bey jeder andern Erkenntnißart gelten, hervorgezogen. Iſt ſie alſo hier weniger thätig, als wenn ſie ohne Unterricht zu einer Erkenntniß gelangt?

Es muß hiernach immer die weſentliche Kraft der Seele ſeyn, die ſich durch ihre eigene Thätigkeit die Ideen klar und deutlich vorſtellt, ſo wie ſie von auſſen durch die übrige Welt nach dem Geſetze der Empfindungen und von innen nach dem Geſetze der Einbildungskraft dazu beſtimmt wird, dieſe Beſtimmungsgründe mögen nun Worte oder andere Eindrücke von auſſen ſeyn. Wenn man nicht den Worten, wodurch der Unterricht mitgetheilt wird, einen ſolchen phyſiſchen Einfluß beylegen will, der ſich

mit

mit dem einfachen Wesen der Seele nicht verträgt: so muß eben so, wie durch die Eindrücke, welche bey der Betrachtung der Welt auf sie gemacht werden, ihre Aufmerksamkeit auf gewisse Ideen auch durch die Worte gelenkt werden.

Man mag sich die wunderbare Harmonie zwischen den Veränderungen der Seele und der Körperwelt erklären, nach welcher Hypothese man will: so wird man doch immer einerley Hypothese für beyderley Arten der Veranlassung der Erkenntniß müssen gelten lassen, und nicht bey der Einen der Seele ihre eigenthümliche Kraft lassen, bey der Andern sie ihr absprechen dürfen.

Fürchten Sie nicht, mein werther Freund! daß man die Macht Gottes schmälere, oder seiner Herrschaft über das Geisterreich Schranken setze, wenn man die menschliche Seele durch ihre eigenthümliche Kraft und nach ihren eigenen Gesetzen wirken läßt. Sie bleibt in jeder Kraftäußerung noch immer vollkommen abhängig von Gott, der die unübersehbare unbegreifliche Harmonie aller Substanzen unterein-

ander wirklich gemacht hat, und jegliche in jedem Moment ihrer Thätigkeit mit seiner stätigen Mitwirkung unterstühen muß. In jeder andern Hypotheſe, worin man der Seele nicht ihre eigene Kraft läßt, wirkt die bloße Allmacht, nach dieſer beſchäftigt ſich noch außer der höchſten Macht Gottes ſeine höchſte Weisheit, daſiſt das einzige, wodurch ſich dieſe beyden Hypotheſen unterſcheiden.

Ich weiß nicht, was man ſonſt durch den Ausdruck: daß, wenn der Menſch wirkt, Gott mitwirke, meynen könne, wenn man etwas anders darunter verſteht, als: daß Gott mit Weisheit oder nach den Regeln der vollkommenſten Ordnung in eine Subſtanz wirke. Viele haben ſich durch die etymologiſche Bedeutung des Wortes verleiten laſſen, ſich dieſes Mitwirken als eine getheilte Handlung vorzuſtellen, als wenn ein Stück der Veränderung von Gott, und ein anderes Stück von der endlichen Subſtanz gewirkt würde, ein Miſverſtand, wobey lauter verwirrte Begriffe zum Grunde liegen. Die Abhängigkeit aller endlichen Subſtanzen von der höchſten Urſache erfodert, daß in jedem Augenblicke der Zeit das ganze Materielle ihrer Wirklich-

ker

keit von Gott gewirkt werde, dieſe Wirkung Gottes aber richtet ſich, vermöge ſeiner Weisheit in Anſehung des Formellen dieſer Wirklichkeit, ebenfalls in jedem Augenblicke der Zeit, nach dem vorhergehenden Zuſtande der handelnden Subſtanz. Wenn man ſich nicht dieſes bey dem Mitwirken Gottes denkt, ſo weiß ich nicht, was man ſich dabey genaues und beſtimmtes denken könne.

Sie ſehen aber, daß man bey dieſer Vorſtellung der Sache der Allmacht Gottes und der Abhängigkeit der Subſtanzen von ihm nichts vergebe, daß alſo der ganze Unterſchied bey den natürlichen und übernatürlichen Erklärungsarten nur darin beſtehe, daß man in dem Erſtern auch auf die göttliche Weisheit Rückſicht nimmt. In der Allwirkſamkeit Gottes ändert dieſe Verſchiedenheit der Vorſtellungsart nichts; wir ſind alle über die groſe Wahrheit, worauf alles ankömmt, einig: daß Gott Alles in Allen wirke. Ich getraue mir das nicht richtiger und nachdrücklicher zu ſagen, als es H. J. ſelbſt geſagt hat. „Daher, ſchreibt er, (*) glaube ich auch, daß man „ohne

(*) Ebend. S. 181. 182.

„ohne ſich von dem Lehrbegriffe unſerer Kirche und „unſerer bewährteſten Gottesgelehrten zu entfernen, „gar wohl ſagen könne, daß bey den Gnadenwirkun„gen Alles ganz natürlich zugehe. — Man „ſcheuet ſich vor dem Ausdrucke, natürlich zuge„hen, weil man ſich einbildet, daß durch denſelben „dem höchſten Weſen ſein Antheil an gewiſſen Be„gebenheiten, oder die Ehre, der Urheber der„ſelben zu ſeyn, entzogen werde. Allein ſo wenig „derjenige, welcher z. E. behauptet, daß bey einem „Gewitter Alles natürlich zugehe, Gott davon aus„ſchließen will, wenn er anders vernünftig denkt: „eben ſo wenig kann man den, welcher ſagt, daß „bey den Gnadenwirkungen Alles natürlich zugehe, „mit Recht beſchuldigen, daß er dem heiligen Geiſte „ſeine Ehre rauben wolle, wenn er nämlich dadurch „weiter nichts als dieſes ſagen will, daß der h. „Geiſt bey den Gnadenwirkungen ſo auf unſere „Seele wirke, wie es ihrer moraliſchen Natur ge„mäß iſt.“

Nach allen dieſen richtigen Bemerkungen, daß alles geiſtlichgute in dem Menſchen natürlich, ſeiner moraliſchen Natur gemäß erfolge, will H. J. doch nicht, daß es durch ſeine eigene Kraft erfolge.

Ich ſehe nicht, wie dieſe Ausdrücke von einander verſchieden ſeyn. Zu der Natur eines Dinges gehören ſeine Kräfte, und was in demſelben natürlich erfolgt, muß in dieſen Kräften den Grund ſeiner Wirklichkeit haben; man macht daher keine Schwierigkeit zu ſagen, wenn ein Körper natürlich bewegt wird, daß er ſich durch ſeine eigene Kraft bewege, weil man ſich keinen Uebergang der Bewegung aus einem Körper in den Andern denken kann. Soll er alſo nicht durch ſeine eigene Kraft bewegt werden: ſo muß es durch die Kraft der erſten Urſache geſchehen, und dann geſchieht es übernatürlich oder durch eine unmittelbare Wirkung der Allmacht.

Entſcheiden Sie nun, mein Freund! ob ich, nach dem, was ich bisher für meinen Redegebrauch angeführt habe, zu entſchuldigen bin, daß ich die Begriffe des Uebernatürlichen und Unmittelbargewirkten für Wechſelbegriffe, d. i. für Begriffe von gleichweitem Umfange gehalten habe. So wie ich nun überzeugt bin, daß Alles Uebernatürliche unmittelbar gewirkt werde; eben ſo glaube ich auch, daß man Alles, was unmittelbar gewirkt wird, für etwas Uebernatürliches, oder für ein Wunder halten müſſe.

müſſe. Auch dieſes leugnet H. J. und er führet die Schöpfung als ein Beyſpiel an von einem Werke, das, ohne ein Wunder zu ſeyn, ein unmittelbares Werk der göttlichen Allmacht iſt. Ich verkenne hier beynahe den ſonſtigen Scharfſinn des Herrn J. Denn der Grund, warum er die Schöpfung kein Wunder nennen will, iſt folgender: „Eben ſo wenig werde ich die Schöpfung ein Wunderwerk nennen. Denn dieſes ſetzt eine bereits geſchaffene und „ordentlich eingerichtete Natur zum voraus, und „zeiget etwas an, welches von den ordentlichen Geſetzen der bereits vorhandenen Natur abweichet.“ (*) Was iſt denn aber dieſe Ordnung der Natur? oder was iſt die Natur ſelbſt? — Iſt ſie etwas anderes, als der Inbegriff aller Weltkräfte? — ihre Ordnung etwas anderes, als die Ordnung, wonach dieſe Weltkräfte modificirt werden? — ihre Geſetze etwas anderes, als die Quellen für die Regeln, wonach dieſe Modification geſchiehet? Alſo läuft die ganze Frage in dem Punkte zuſammen: läßt ſich eine Begebenheit aus den Regeln, wonach die Weltkräfte modificirt werden, erklären oder nicht? Hier giebt es kein Drittes. Iſt

(*) Ebend. S. 91.

das Letztere: so ist die Begebenheit ein Wunder: es mögen schon Kräfte da seyn, in denen nur nicht der Grund der Begebenheit liegt, oder sie mögen nicht daseyn; genug, in beyden Fällen ist es wahr, der Grund liegt nicht in den Weltkräften; und das muß uns genug seyn, um diese durch eine in Gott ganz gleichartige Operation hervor gebrachte Wirkung mit gleichem Namen zu bezeichnen. (*)

Also noch einmahl: die Begriffe des Wunders, des Uebernatürlichen, des Unmittelbargewirkten sind Wechselbegriffe, sie bezeichnen gleichgenau eine jede Wirkung, die ihren Grund nicht in den Weltkräften, sondern in der Kraft der höchsten ausserweltlichen Ursach hat. Und das ist dem Sprachgebrauche der Weltweisen vollkommen gemäß. So wenig

(*) Auch andere haben Bedenken getragen, die Schöpfung ein Wunder zu nennen, z. B. Heilmann in s. Comp. theol. dogm. §. 116. Schol. und H. Danovius sagt gar: & quoniam haec (creatio) ad universum rerum naturalium ambitum spectat opus naturae merito dicitur. in s. Dogmatik §. 109.

wenig es bloß das Gewöhnliche in den Naturbegebenheiten iſt, warum wir ſie nicht zu den Wundern rechnen: ſo wenig iſt es dieſes Gewöhnliche, was das Uebernatürliche vom Wunder- unterſcheidet. Man hat einigen Schülern Newtons vorgeworfen, daß in ihrem Syſtem die Bewegung eines Weltkörpers um einen Mittelpunkt, ohne eine Materie, die ihm durch den Anſtoß ſeine Richtung giebt, und verhindert, daß er nicht aus ſeinem Kreiſe durch die Tangente fortſchieße, ein Wunder ſey. Die Vertheidiger der anziehenden Kraft haben darauf geantwortet: man könne dieſe Kreisbewegung deswegen kein Wunder nennen, weil ſie gewöhnlich und allgemein ſey. Allein ihre Gegner haben ſich mit dieſer Antwort nicht beruhigt; ſie haben behauptet, daß das Gewöhnliche und Ungewöhnliche hiebey nichts zur Sache thue, man wolle wiſſen, ob man bey dieſer Erſcheinung die natürlichen Urſachen annehme, die man immer vorausſetzt, wenn man eine Bewegung von einer gewiſſen Richtung und Geſchwindigkeit als eine natürliche Begebenheit betrachtet, nämlich den Anſtoß einer andern Materie. Was dem Körper natürlich iſt, muß aus der Natur des Körpers können erklärt werden; und die Natur des Körpers bringt es mit ſich, daß

er durch Anſtoß bewegt werde. Eine Bewegung alſo, die auch noch ſo gewöhnlich wäre, wenn ſie nicht nach dieſem Naturgeſetze erfolgte, würde ihrer Allgemeinheit ungeachtet ein Wunder ſeyn. Das Uebernatürliche bey den Gnadenwirkungen mag alſo noch ſo gewöhnlich ſeyn, dadurch daß es gewöhnlich iſt, hört es nicht auf ein Wunder zu ſeyn. Denn ſo fern eine Erkenntniß oder Geſinnung übernatürlich iſt: ſo fern läßt ſie ſich nicht aus natürlichen Urſachen erklären. Soll aber der Unterricht eine Urſach einer ſolchen Erkenntniß oder Geſinnung ſeyn: ſo erfolgt ſie natürlich, denn der Unterricht gehört zu den natürlichen Urſachen.

So weit, glaube ich, werde ich Sie wohl, mein werther Freund! auf meiner Seite haben, was den Unterricht überhaupt betrift. Allein es ſcheint, daß Sie, in Anſehung des Unterrichts, den wir durch das göttliche Wort erhalten, mit dem H. Jünckheim gern eine Ausnahme von dieſer Regel machen möchten. „Die Wirkungen, welche Gott „durch ſein Wort in uns hervorbringt, ſagt H. J. „können erſtlich in ſofern übernatürlich genannt „werden, als ſie nicht durch natürliche Einſichten,

„ſon-

„ſondern durch die h. Schrift in uns hervorgebracht „werden. — Wenn ich — als ein Chriſt, meine Er„kenntniß von Gott, ſeinen Vollkommenheiten, Wer„ken und Abſichten aus der h. Schrift ſchöpfe, und „mich durch dieſelbe beſſern, und zu einer wahren „chriſtlichen Frömmigkeit bringen laſſe: ſo iſt dieſes „Alles etwas Uebernatürliches; denn ich habe es „nicht der Natur noch meinen natürlichen Einſich„ten, ſondern der h. Schrift zu danken, welche ei„nen übernatürlichen Urſprung hat.“ Nun aber die h. Schrift einmahl da iſt, nun erfolgen alle Kenntniſſe und Geſinnungen, die ſie wirkt, natürlich. Die Gnadenwirkungen können alſo natürliche und übernatürliche Begebenheiten genannt werden, — natürliche, in Anſehung ihrer Wirkungsart, die den Geſetzen der menſchlichen Seele gemäß iſt, und übernatürliche, wegen des unmittelbaren übernatürlichen Urſprungs des Mittels, deſſen ſich Gott dabey bedient. Ich glaube hier die Meynung des Herrn J. kurz und deutlich ausgedruckt zu haben; ſollte ich mich in Anſehung ſeiner wahren Meynung irren: ſo erſuche ich Sie, daß Sie mir zurecht helfen.

Diese Lehrart, so wie ich sie hier angezeigt habe, setzt den Satz voraus:

„wenn in einer Reihe von Veränderungen, die
„Alle natürlich auseinander folgen, die
„Erste übernatürlich hervorgebracht ist: so
„muß man Alle folgende, die natürlich aus-
„einander entstehen, auch übernatürliche Ver-
„änderungen nennen.“

Dieser Satz hat nun, ich darf wohl sagen, den allgemeinen wissenschaftlichen Redegebrauch gegen sich. In allen Lehrgebäuden, worin man das erste Glied in der Reihe der Weltveränderungen durch eine unmittelbare Handlung der Kraft Gottes wirklich werden, und hernach die Weltmaschine nach ihren Gesetzen fortgehen läßt, nennt man alle Veränderungen, die Folgen der ersten übernatürlichen sind, natürlich, ungeachtet das erste Glied in der Reihe übernatürlich gewirkt war. Wenn ein Saamenkorn durch ein Wunder auf den Acker geworfen würde, und daselbst wüchse und zur Pflanze gediehe, die ihren Saamen in sich hätte, von dem hernachmahls nach den natürlichen Gesetzen der Vegetation eine neue Gattung von Pflanzen hervorgebracht würde:

würde man ſagen, daß alle dieſe natürlichwachſenden Pflanzen übernatürlich hervorgebracht ſind? Dergleichen Wunder nennten Leibnitz und Wolf urſprüngliche oder Anfangswunder. (miracula primigenia) (*) Sie rechneten Beyde zu dieſen Anfangswundern die Schöpfung, durch welche Gott die Weltkräfte aus Nichts, und alſo durch eine unmittelbare Wirkung hervorgebracht. So leugnete Leibnitz (**) mit Recht, daß die vorherbeſtimmte Harmonie ein beſtändiges Wunder ſey. Er bemerkte gegen Clarken, daß ſie die Folge eines anfangenden Wunders, (d'un miracle primigène) der Schöpfung, könne genannt werden, ſo wie alle natürlichen Dinge, daß aber, nachdem die harmonirenden Sub-

(*) S. Wolfii Theol. nat. T. I. §. 772.

(**) S. Cinq. Ecrit de M. *Leibnitz* §. 89. L'Harmonie ou correſpondance entre l'Ame & le Corps n'eſt pas un miracle perpetuel, mais l'effet ou la ſuite d'un miracle primigène fait dans la Création des choſes, comme ſont toutes les choſes naturelles. Il eſt vrai, que c'eſt une *Merveille* perpetuelle, comme ſont beaucoup de choſes naturelles.

ſtanzen durch ein ſolches Wunderwerk wirklich gemacht werden, ihre folgenden harmoniſchen Veränderungen natürlich erfolgen. Und nach eben dem Redegebrauche wird man alle Handlungen eines Menſchen, der ſein Leben oder den freyen Gebrauch ſeiner Glieder durch ein Wunder wieder erhalten, natürlich nennen dürfen.

Das Alles, was ich Ihnen bis hieher geſchrieben habe, iſt bloß zur Rechtfertigung meiner Sprachart geſchrieben. Ich weiß zu gut, daß ich der Wahrheit nicht ſo dienen würde, als ich ihr zu dienen wünſche, wenn ich fähig wäre, über Worte zu zanken, da wo ich an der Sache nichts auszuſetzen finde. Genug! wenn ich gerechtfertigt bin, genug! wenn auch ich, zu meiner Art mich auszudrücken Grund gehabt habe.

Bey der ganzen Unterſuchung über die Gnadenwirkungen iſt außerdem die Frage von der Entſtehungsart des Mittels, deſſen ſich Gott bedient, um chriſtliche Geſinnungen in uns zu erregen, gar nicht vorgekommen, und ſie durfte auch nicht vorkommen. Das vortrefliche Werk: vom Werthe der Gefühle im Chriſtenthume ſollte den Chriſten auf

das

das Weſentliche in der chriſtlichen Frömmigkeit führen, nämlich auf die Erweckung frommer Geſinnungen durch die moraliſchen Mittel der Belehrung und der Bewegungsgründe, die uns in der h. Schrift vorgehalten werden. Es war in mancherley Betracht ungemein nützlich, den Anfang und Fortgang der Sinnesänderung in ein ſolches Licht zu ſetzen, wie es in dieſem Werke geſchehen iſt; man mag auf den Schaden ſehen, der dadurch gehindert, oder auf das Gute, das dadurch befördert wird.

Wenn der Menſch zu ſeiner Herzensbeſſerung keine weitere Anweiſung hat, als die allgemeine Vorſchrift, daß er dazu die h. Schrift gebrauchen müſſe: ſo läuft er noch unendlich viel Gefahr, ſeines Zwecks in dieſer wichtigen Angelegenheit zu verfehlen. Die allgemeine Erfahrung lehrt es auch, auf welche verkehrte Methoden der Menſch bey dem Gebrauche der h. Schrift verfällt, wenn er weiter nichts weiß, als daß er die h. Schrift gebrauchen müſſe. Denn man überläßt ihn noch in einem großen Theile dieſes Werkes dem Ohngefähr, wenn man ſeinen Verſtand nicht über die Art, wie er die h. Schrift gebrauchen muß, belehrt hat. Man

würde es sich in der That bey der Anweisung zu der geringsten mechanischen Kunst nicht verzeihen, wenn man dem Lehrlinge bloß die Werkzeuge derselben in die Hand gäbe, und ihn dann sich selbst überließe.

Man würde sich daher mit Recht wundern müssen, warum man sich so lange damit begnüget, in der großen Sache der sittlichen Bildung, dem Menschen bloß das Werkzeug zu derselben zu übergeben, ohne ihn von dem Gebrauche desselben zu unterrichten, wenn man nicht wüßte, daß zu diesem Unterrichte eine Erfahrungskenntniß von den Wirkungsarten der menschlichen Seele gehört, die man erst mühsam und sorgfältig hat sammlen müssen. Man müßte das Wesen der moralischen Verderbniß kennen, — wie es in der Herrschaft der Sinnlichkeit über den vernünftigen Theil der Seele bestehe, wie diese Herrschaft sich durch Gewohnheit festgesetzt habe — man müßte wissen, daß man, um den Menschen aus dieser schmählichen Knechtschaft zu befreyen, den edlern Theil seiner selbst verstärken müsse, indem man den Einsichten seines Verstandes Klarheit, Wärme, Kraft, Leben mittheilt — dazu gehörte, daß man einsah, welche

che Kenntniſſe den Verſtand beleben, nicht der Vorrath von Worterkenntniß, den das Gedächtniß aufbewahrt, ſondern die gefühlten Kenntniſſe, die in das innerſte der Seele dringen — man mußte gelernt haben, durch welche Mittel man ihm zu ſolchen Kenntniſſen verhelfen könne, wie man ſich dazu des Feuers der Einbildungskraft, und der Wärme ſeiner innern Gefühle bediene — man mußte wiſſen, wie und durch welche Uebungen man allgemach der Gewohnheit ihre Kraft abgewinne, was man den Neigungen entgegenſetze, wie man ſie behandele, nach welcher Richtung und mit welcher Vorſicht man ſie nach und nach zu der entgegengeſetzten Seite hinüberbiege — und ſo den Menſchen aus einem Sklaven ſeiner Lüſte zu einem vernünftigen Verehrer Gottes und der Tugend mache

Nun urtheilen Sie ſelbſt, mein werther Freund! wenn wir dem Menſchen bloß die Bibel in die Hand geben, ohne ihm zu ſagen, wie er ihre Belehrungen auf dem ſo beſchriebenen Wege nutzen ſoll, bringen wir ihn nicht um die Segnungen, die mit dem rechten Gebrauche des göttlichen Wortes verbunden ſind, indem wir ſeinem frommen Fleiße durch deutliche Anweiſung nicht zugleich die Richtung geben,

die

die ihn auf sein wichtiges Ziel zuführet? Da er nicht weiß, was er zu thun, worin er sich zu üben hat: so bleibt er unthätig, und thut nichts wesentliches zu seiner Besserung; die h. Schrift wird ihm unnütz.

Und ach! daß er nicht noch ihre Belehrungen durch Mißverstand zu seinem Schaden mißbrauchte! Das, lehrt uns die Erfahrung, geschieht nur zu oft, und gemeiniglich von den besten gutmeynendsten Seelen. So häufige geistliche Erfahrungsverzeichnisse sind die traurigen Denkmahle von dem Mißverstande der göttlichen Belehrungen über die Wirkungen der Gnade. Der aufrichtige Christ, der nach den Erfahrungen der göttlichen Gnade schmachtet, und der von ihrer Wirkungsart nicht vollständig genug belehrt ist, muß in Verlegenheiten kommen, die ihm der Genuß der Herzensruhe, die seine Aufrichtigkeit und Treue so sehr verdient, unendlich verkümmern müssen.

Seine Erwartungen gehen auf übernatürliche Wirkungen; um diese in sich zu erregen, bedient er sich der h. Schrift, aber ohne über die Wirkungsart ihres Inhalts belehrt zu seyn. Seine Sehnsucht nach

Gna-

Gnade bleibt unbefriedigt, oder wenn das Wort Gottes nach ihrer belehrenden Kraft auf ihn wirkt, aber so, daß er es sich bewußt ist, wie es dabey zugegangen: so werden ihm diese Wirkungen unter dem verächtlichen Namen der Natur verdächtig. Nun entscheiden Sie, mein Freund! ob ihm etwas übrig bleibt, woran er erkennen kann, daß eine Veränderung in seiner Seele eine Wirkung der Gnade sey, als daran, daß er sich der natürlichen Art ihres Entstehens nicht bewußt ist. Daher kommt das stete Spähen auf Empfindungen der Gnade bey Menschen, die an dirse Vorstellungen von ihren Wirkungen gewöhnt sind. Getheilt zwischen Furcht und Hofnung, — Furcht vor den Regungen der Natur, die durchaus verderben, und stets beschäftigt ist, der Gnade Land abzugewinnen — und Hofnung, daß die Empfindungen der Gnade nun kommen werden, — verzagt, niedergeschlagen, unmuthig, wenn sie ausbleiben, bemächtigt sich endlich Trübsinn und Schwermuth der so oft getäuschten und unter eitler Bangigkeit erliegenden Seele. Haben Sie noch nie so kränkelnde Seelen gekannt, die sich nicht getrauen, sich für gesund zu halten, sich alle Augenblicke den Puls betasten, und jede ihrer schwarzen Launen für Anfechtungen, so wie alle heitere Launen

für unmittelbare Begnadigungen halten? Sonst können Sie dergleichen moraliſche Krankheitsgeſchichten, worin man das Uebel wie ſeine Heilung, gerade ſo wie ehemahls bey den körperlichen Krankheiten, für übernatürliche Wirkungen hielt, in den ehemahligen Schriften, worin man die Geſchichte frommer Angefochtenen, ihre geiſtlichen Erfahrungen, und ihre Seelenführung geſammlet hat, in Menge finden. » Hat aber in der Arzneykunſt die erweiterte Kenntniß in der Phyſiologie des menſchlichen Körpers den Arzt auf die Spur der Natur gebracht: ſoll der Sittenlehrer allein nachbleiben?

Ich bringe hier bey der Würdigung der Wirkungsarten der Gnade noch nicht den Schaden in Anſchlag, daß die übernatürlichen Erwartungen ſo ganz leicht, durch einen unmerklichen Schwung der Einbildungskraft zur Schwärmerey verleiten. Der Scheideweg der dieſe Straße zu den verwilderten Irrgängen der erregten Phantaſie von den ebenen ſichtbaren Pfaden der Wirkung durch das geſchriebene Wort Gottes ſcheidet, iſt ſo ſchmal und ſchlüpfrig, daß ich es nicht wagen möchte ihn zu betreten. Wie ſehr iſt es zu befürchten, daß der eingenommene Geiſt, die

die Belehrungen der heil. Schrift in die Form ſeiner Eingebungen umgießen, und den Sinn derſelben nach ſeinen Ausdrücken bilden werde; wenn ihm die ſittlichen Veränderungen aus den Belehrungen der Schrift nicht begreiflich ſind, und nicht begreiflich zu ſeyn brauchen.

Ich ſehe nun nicht, wie man allen dieſen Klippen ausweichen will, wofern man der Schrift eine andere Kraft beylegt, als die, welche der Unterricht und die Bewegungsgründe haben, die ſie der Seele vorhält. Es iſt alſo ſehr heilſam, den Menſchen von den unerklärlichen Gefühlen, worin man ehemahls die Gnade begränzte, auf die natürliche Wirkungsart derſelben durch ſinnenweiſe Hervorbringung frommer Geſinnungen hinzuführen. Unwiſſenheit in den Naturgeſetzen der Seele, unvollſtändige und übereilte Schriftauslegung, und dann die menſchlichen Leidenſchaften, inſonderheit die Liebe des Wunderbaren, die in dem ungebildeten Verſtande ſo rege iſt, haben ſo lange das Unerklärbare in den Wirkungen Gottes auf das Herz begünſtigt. Allein die Vernunft iſt mehr angebauet, man iſt nicht mehr gewohnt, ſich mit den unmittelbaren Erklärungen zu befriedigen, man hat mehrere Triebräder in der

Seele entdeckt, und Erſcheinungen, die man ehemahls für unerklärlich hielt, aus ihren Geſetzen begreiflich gemacht, man will nun auch wiſſen, ob die Religion ihre Empfindungen, der Freude, des Vertrauens, der Zufriedenheit, nach eben den Geſetzen, und durch eben ſolche Vorſtellungsarten wirke, wonach überhaupt Freude, Vertrauen, Zufriedenheit in der Seele gewirkt wird. Es fällt in die Augen, daß dieſe Kenntniß für die Lenkung der Seele, und den Gebrauch des Religionsunterrichtes zu dieſer Lenkung nicht gleichgültig ſey.

Durch dieſe Aufklärung hat die ſonſt ſo verwickelte Lehre von der Natur und Gnade, die in den Schulen ſo viel Streit, und in der Anwendung ſo viel Aengſtlichkeit verurſachte, eine ſo helle und leicht faßliche Geſtalt erhalten. Die myſtiſche Ascetick, die auch unter uns lange Zeit die populare Theologie der Erbauungsbücher war, ſetzte feſt: Alles, wovon ich weiß, wie es in mir entſtanden iſt, als Ueberzeugung des Verſtandes durch Beweiſe, und Lenkung des Willens durch Bewegungsgründe, das erfolgt nach natürlichen Geſetzen, das iſt Natur; was nicht ſo erfolgt, iſt Gnade. Nun hatte man angenommen, daß die Natur ganz verderbt ſey:

was alſo nach den Geſetzen der Natur erfolgt, iſt böſe, und was nicht nach denſelben erfolgt, ſondern durch die Gnade gewirkt wird, iſt gut. Die Beurtheilung des moraliſchen Guten alſo ſtand ſo: das Gefühl hat Gott gewirkt, alſo enthält es lauter ſittlich Gutes. Dies iſt, meiner Meynung nach die allergefährlichſte Beurtheilungsart des Guten und Böſen, die ſich erdenken läßt. Indeß kann doch keine andere Statt finden, wenn das Gute nur kann übernatürlich gewirkt werden, und wenn man dieſe Wirkungen der Gnade der Vernunft entgegenſetzt. Denn wem ſoll die Schrift ihre Belehrungen verhalten, als der Vernunft, und welche Kraft ſoll ſie zum Guten wecken, als den Willen? Wenn ſie alſo den Verſtand überzeugen, und den Willen bewegen ſoll, muß ſie nicht das, wovon ſie ihn überzeugen, und das, wozu ſie ihn bewegen will, unter der Geſtalt des Wahren und Guten vorſtellen? Allein in dem Falle wird ſich die Seele Rechenſchaft davon geben können, wie ſie zur Erkenntniß und Liebe des Wahren und Guten gekommen iſt; alles wird alſo dabey natürlich und nach den gewöhnlichen Geſetzen der Erkenntniß- und Begehrungskraft der Seele zugegangen ſeyn. Die Seele wird aber auch nun auf einem ganz entgegengeſetzten Wege

zu der Ueberzeugung gelangt sey, daß eine Regung des Herzens von Gott und seiner Gnade komm; statt zu urtheilen: diese Regung, die ich nicht erklären kann, kömmt von Gott, und ist also gut, wird sie urtheilen: diese Gesinnung erkennt meine Vernunft und mein Gewissen mit innigem Bewußtseyn für gut: also kömmt sie von Gott. Und das ist die einzige richtige Beurtheilungsart der Natur und Gnade. Alles was wahrhaftig sittlichgut in dem Menschen ist, ist Wirkung der Gnade, sey es auch noch so begreiflich und natürlich in der Seele entstanden.

Zu dieser Berichtigung neigte es sich endlich mit der Lehre von der Natur und Gnade. Und durch diese Berichtigung hat man den Hauptpunkt gewonnen. Man hat nun ein Kennzeichen für die Bearbeitungen der göttlichen Gnade, das der Schwärmerey nicht zu gute kommen kann; man ist nun auf einen Pfad geführt, worauf man ganz genau weiß, was man, um Gott in sich wirken zu lassen, zu thun hat, nämlich das Gute kennen zu lernen, und sich darin zu übung man ist nun nicht mehr den unbeständigen unkenntbaren Einflüssen unwillkührlicher Gefühle überlas-

sen,

ſen, die uns gleich einem Nachen ohne Steuer aufs Gerathewohl bald auf Untiefen und gegen Klippen ſchleudern, bald an wonnevolle Geſtade hinwehen; wir ſind des Weges zu unſerm Ziele gewiß, unſer Verſtand findet ihn an dem unermeßlichen Raume des Himmels verzeichnet, und führet uns nach dieſen untrüglichen Belehrungen ſicher in den Port.

Wie damit das Uebernatürliche in den Wirkungen der Gnade beſtehe? — Das haben diejenigen, die bloß dieſen Theil der Ascetick berichtigen wollten, nicht nöthig zu entſcheiden. In der That iſt auch dieſe Entſcheidung für den praktiſchen Gebrauch vollkommen überflüßig; die Frage liegt außer der Sphäre des gemeinen Verſtandes. Denn ſehen Sie, mein Freund! auf welche Subtilität es bey dieſer Frage, ſo wie ſie in unſern Tagen ſtehet, endlich ankomme!

Es frägt ſich: wie beſſert Gott den Menſchen? indem er ihm die Fähigkeit giebt, nach Bewegungsgründen zu handeln? — oder — indem er ſeinem Verſtande die Gründe bloß vorhält, wodurch ein vernünftiger Wille kann bewegt werden? —

Im ersten Falle ändert Gott die wesentliche Kraft der Seele; und das erkennt Moyer. — Hiegegen sagt man, — und mich dünkt mit Recht: — so muß also die vorige Seele vernichtet, und eine neue erschaffen werden; so wie aber die Erbsünde nicht in der Verschlimmerung der wesentlichen Kraft besteht, welche ohne Vernichtung der Seele nicht möglich ist, (*) sondern nur in den bösen Fertigkeiten: so kann auch die Besserung der Seele, ohne sie zu vernichten, nicht ihre wesentliche Kraft betreffen, sondern die Hervorbringung guter Fertigkeiten. Man setzt hinzu: wie kann diese Umschaffung die Seele besser machen; eine andere wird sie hervorbringen, aber nicht die nämliche bessern, so daß sie die nämliche bleibe. Dieses kann die Gnade bloß, indem sie gute Fertigkeiten durch die Erregung der eigenthümlichen Kraft der Seele hervorbringt; anders kann der Mensch bey einer solchen Aenderung kein moralisches Wesen bleiben, kein Wesen, dem man Adel und Würde beylegen kann, kein Wesen, das Hochachtung verdient; denn alles dieses hängt an dem freyen Gebrauche der Kräfte seiner vernünftigen Natur. Eine

(*) S. oben die Stelle Leibnitzens.

gute Handlung, die ein Menſch nicht mit freyem Gebrauche ſeiner Kräfte gethan hätte, ſo groß und wohlthätig ſie immer ſeyn möchte, würde ihm nie unſer Lob und unſern Dank verdienen. Wir danken es nicht der Sonne, daß ſie mit ihrem Lichte und ihrer Wärme zu uns zurückkehrt, und unſere Fluren verſchönert und befruchtet, ſo ein herrliches und wohlthätiges Geſchöpf ſie iſt, ſondern ihrem Schöpfer, deſſen Willen ſie in der Wüſte des Himmels auf das Nichts gegründet hat, und mit unſichtbaren Seilen in ihrem Laufe lenket.

Bleiben alſo die Vermögen der Seele ſelbſt unberührt und ohne Umwandlung: ſo kann keine natürliche Veränderung mit ihnen vorgehen, als daß ſie zu Fertigkeiten erhöhet werden. Alſo Fertigkeiten! moraliſchgute Fertigkeiten! — Die erwachſen dann aus wiederholten guten Handlungen, und dieſe entſtehen aus Bewegungsgründen, und die chriſtlichen Handlungen aus chriſtlichen Bewegungsgründen. Gäbe uns die Gnade erſt die Fähigkeit zu erkennen, zu urtheilen, zu ſchließen, durch Bewegungsgründe bewegt zu werden: ſo gäbe ſie uns Verſtand und Willen, und das heißt eine Seele erſchaffen. Die chriſtlichen Handlungen müſſen alſo aus chriſtlichen

chen Bewegungsgründen nach den Naturgesetzen der Seele entstehen, nämlich nach den nämlichen Gesetzen, wonach sonst Bewegungsgründe auf den Willen wirken. Wir kennen die Bewegungsgründe des Christenthums, und sind uns ihrer Wirkungsart auf den Willen bewußt. Wenn uns diese Kenntniß fehlte, wenn wir nicht wüßten, welches die Lehren des Christenthums sind, die eine bewegende, belebende Kraft zum Guten haben, wenn wir nicht wüßten, nach welchen Gesetzen diese Kraft wirkt: so würden wir der heilsamsten Vortheile in der Seelenführung entbehren, wodurch wir die Kraft der christlichen Bewegungsgründe an die Herzen bringen, und ihnen das göttliche Wort auf die sicherste, leichteste und kürzeste Art nützlich machen können. Sonach würden dann alle pädagogischen Kunstgriffe, alle disciplinarischen Methoden, die Erfahrung und Nachdenken gefunden und bewährt haben, und der wir uns sonst mit glücklichem Erfolge bedienen, für die geistliche Seelenführung unstatthaft und ohne Wirkung seyn. Das hat man ohne Zweifel bedacht, und denkende Gottesgelehrten haben die Einflüsse der Gnade dem Wege der Natur näher geleitet. Sie sagen: „Wie aber, vermöge göttlicher Weisheit, alle „übernatürliche Veränderungen, oder Wunderwer-

„ke, der Natur so nahe kommen, und den Verän„derungsgesetzen derselben so gemäß geschehen, „als der allgemeine und jedesmahlige besondere Zweck „derselben zuläßt; so wird auch durch die Gnade „die Natur des Menschen nicht aufgehoben, son„dern ausgebessert.“ So spricht ein philosophischer Gottesgelehrter; (*) ein theologischer Philosoph (**) sagt eben das und noch mehr: „Gott richtet sich in „allen Wunderwerken, sagt Meyer, nach der na„türlichen Fähigkeit des Dinges, in welchem er „durch ein Wunderwerk eine Veränderung hervor„bringt. Folglich kann auch Gott durch seine über„natürliche Gnadenwirkung keine größere Glück„seeligkeit in dem Menschen hervorbringen, als sei„ne natürliche Empfänglichkeit verstattet. — Nun „ist der Grad der ewigen Glückseeligkeit allemal dem „Grade der christlichen Frömmigkeit proportionirt.“ — Lassen Sie mich im Vorbeygehen über diese Stelle ein Paar Worte bemerken. — Was Sie da ge-

(*) Baumgarten theol. Moral. §. 65.

(**) S. Meyers philos. Betracht. über die christl. Religg. St. 4. S. 193.

lesen haben, heißt das nicht: Gott wirkt die Erkenntigkeit in den Menschen nach dem Gesetze der Stätigkeit? — Denn jede Veränderung, die er in ihm hervorbringt, ist mit in seiner jedesmahligen Empfänglichkeit gegründet, das ist: sein jedesmahliger Zustand ist die Miturſach des folgenden, den Gott in ihm wirkt. Giebt es einen andern Begriff von der ordentlichen Mitwirkung Gottes? und verändert Gott durch die ordentliche Mitwirkung zu den Handlungen der Subſtanzen ihre ſubſtanzielle Kraft? — Das also ſagt Meyer, nachdem er vorher geſagt hatte: in der Bekehrung werde die ſubſtantielle Kraft der Seele geändert." — Durch die ordentliche Mitwirkung erhält Gott die Kräfte der Subſtanzen. Wenn dieſer Satz einen Sinn haben ſoll, ſo kann ſein Sinn kein anderer, als dieſer ſeyn: Gott richtet ſich in jedem Moment der Zeit, indem er ihre Fortdauer wirklich macht, nach dem Geſetze der Stätigkeit. Die Idee der Kraft, die ganz eine Verſtandesidee iſt, muß zu Nichts werden, ſobald man dieſes von der göttlichen Mitwirkung trennt. Gott wirkt alsdann alles, und der Menſch nichts, oder: die gewirkte Handlung kann nicht ſeine Handlung, ſie muß ganz Gottes Handlung genannt werden. Wenn alſo auf die jedesmah-

mahlige natürliche Empfänglichkeit der Seele bey seinen Gnadenwirkungen sehen soll: so kann er ihre substanzielle Kraft nicht ändern; und ändert er ihre substanzielle Kraft: so kann er auf die jedesmahlige natürliche Empfänglichkeit nicht sehen.

Wir können aber bey dem stehen bleiben, womit sich verständige Gottesgelehrte begnügen: die Gnade hält sich so nahe als möglich, an dem Wege der Natur, sie hebt die Natur nicht auf, sondern bessert sie aus. Denn was heißt das: die Gnade bessert die Natur aus? Es ist nicht Baumgarten allein, der sich so ausdruckt, es thun es viele andere bescheidene Gottesgelehrte; (*) nur Baumgarten war im Stande, solche Sätze auf deutliche Begriffe zurückzuführen. — Heißt es etwas anders, als die Vermögen, Anlagen, Dispositionen des Menschen müssen durch die Richtung, welche die rege Kraft der

(*) S. *Buddei* Theol. mor. Cap. I. Sect. I. §. 36. Ipsa autem facultates naturales habitusque, qui per se mali, non sunt, sed *emendantur*, sanctificantur & *ad bonum finem dirigantur*.

der Seele erhält, erhöhet werden. Ich glaube, das ist den Worten Buddeus, die ich unten angeführet habe, genau angemessen; „die Seelenkraft muß zu einem guten Zweck gelenket werden," eine gute Richtung erhalten; und was giebt der Erkenntnißkraft ihre Richtung, als Anschauen der Welt und Unterricht; was giebt der Willenskraft ihre Richtung, als Vorhaltung der Bewegungsgründe?

Nun, meyne ich, sey es, sobald man es nur so weit gebracht hat, für den ascetischen Unterricht genug. Wenn man das ausgerichtet hat, daß der Christ überzeugt ist, Gott halte sich mit seinen Gnadenwirkungen so nahe als möglich, an dem Wege der Natur: so kann man sich begnügen. Dann sieht man die Natur wieder in Achtung, man weiset dem frommen Fleiße des Christen, was er zu thun hat, man sinnet auf Methoden, den Verstand und das Herz zu bilden, man unterscheidet Fähigkeit, Lage und Gemüthsfassung, und suchet diesen den Inhalt und die Einkleidung des Vortrages anzupassen, man suchet sich selbst von seinen Empfindungen und von seinem Gemüthszustande vernünftige Rechenschaft zu geben, und hält nicht einen Gemüthszustand für desto göttlicher, je unerklärbarer er ist; kurz, man zeigt

dem

dem Christen den rechten Weg, wie er zu wahrer Frömmigkeit gelangen kann, und giebt ihm die ächten Kennzeichen an die Hand, wonach er seinen Anfang und Fortgang in demselben beurtheilen muß.

Will man nun das, was nach dieser Wirkungsart durch das geoffenbarte Wort Gottes in dem Menschen hervorgebracht wird, übernatürlich nennen: — ich wiederhole es — so wird der asketische Schriftsteller, der gemeinnützig seyn will, nichts dagegen haben; denn die Untersuchung über das, was natürlich und nicht natürlich ist, gehört ganz für den philosophischen Verstand. Dem gemeinen Verstande muß die Methode zur Besserung und Beurtheilung seiner selbst, um ihn fromm und ruhig zu machen, und vor Schwärmerey zu bewahren, richtig und deutlich angegeben werden; was nun nach dieser Methode erfolgt ist, wie das zu benennen sey, — natürlich oder übernatürlich — das liegt außer seinem Gesichtskreise.

Noch ein Wort, und ich schließe. — Das, was man wohl tausendmahl schon angemerkt hat, daß der Mensch — bald zum Glück, bald zum Unglück — nicht zusammenhängend handele, das trift auch hier zu.

zu. Selbſt diejenigen, die das hyperphyſiſche in den Gnadenwirkungen am weiteſten treiben, ſuchen doch, wenigſtens nach ihrer Art, ihrem Vortrage alle erleuchtende und rührende Kraft zu geben; ſie bedienen ſich zu dem Ende aller der Hülfsmittel, der man ſich da bedient, wo man auf keine übernatürliche Mitwirkung zu rechnen pflegt. Mir kömmt es vor, als wenn dieſes Verfahren ein thätiges Geſtändniß ſey, daß ſie eine erleuchtende und bewegende Kraft in den Vorſtellungen erkennen, die das Wort Gottes enthält; daß alſo die Erleuchtung des Verſtandes und die Beſſerung des Willens auch mit dem Lichte und der Wärme, den ſie dieſen Vorſtellungen durch ihren Vortrag geben, im Verhältniß ſtehe. Sie betreten alſo ſelbſt den Weg, den die Natur vorzeichnet, und den ſie in der Spekulation verdammen; ſo hilft auch hier der gerade Verſtand den ſpekulirenden Verſtand, wenn er ſich verirrt, wieder zu Rechte.

Sehen Sie nun, mein Freund! wenn Sie wollen, mein ehemahliges Schreiben über dieſe Materie, wieder nach, da werden Sie es weiter ausgeführt finden, daß ſich auch die h. Schrift der natürlichen Mittel, zu überzeugen und bewegen, bediene; daß ſie zu dem Ende alle Vortheile nutze, mit denen ſie am glücklichſten

auf

auf unſern Verſtand und unſer Herz arbeiten kann; daß ſie ſich auf unſer Wahrheitsgefühl, auf unſere Erfahrung berufe, daß ſie unſerm Verſtande Vernunftſchlüſſe vorlege, deren Bündigkeit einzuſehen, ſchon eine ſchätzbare Vernunftkraft in unſerer Seele vorhanden ſeyn muß, — daß ſie unſere Gemüthsbewegungen errege, unſere Schaam, unſere Ehrliebe, unſer Mitleid. Was alſo vermittelſt dieſer koſtbaren Kräfte und Triebe gewirkt wird, iſt das Natur oder Gnade? Beydes — nachdem Sie wollen! Gnade, ſofern es gute Geſinnungen ſind, was aus dieſem edlen Saamen hervorwächſt; Natur! ſofern im Saamenkorn ſchon alle Liniamente der Pflanze liegen, die die Gnade Gottes durch Bewegung und Belebung zur Entwickelung gebracht hat.

Und dieſe belebende Kraft Gottes webt überall, wohin Wort Gottes kömmt; da iſt Gnade, wo ſittlichgutes iſt. Denn da iſt Schöpferkraft, wo Geſchöpfe ſind, und Saamen, wo Pflanzen ſind. So urtheilen wir im Reiche der Natur, ſo müſſen wir im Reiche der Gnaden urtheilen. Das Wort Gottes iſt nach Chriſti Ausſpruch ein Saamen; und ſo wie im Naturreiche die organiſchen Keime unſichtbar im Schooße der Luft umher ſchwimmen, unbemerkt in alle Gegenden getragen und da Pflanzen werden, wo ſie ein Erdreich finden,

den, das ihnen Gedeyhen giebt: ſo — Iſt wohl die Anwendung von dieſer Ordnung im Reiche der Natur aufs Reich der Gnaden ſchwer zu machen? Aber laſſen Sie uns auch darin den Naturforſchern nachahmen; — wo ſie eine Pflanze ſehen, da ſchließen ſie auf einen Saamen, auch wenn er ihren Augen unſichtbar bleiben ſollte — denn die zweydeutige Zeugung iſt auch aus dem Pflanzenreiche verbannt — und wir — wo wir fromme Geſinnungen wahrnehmen, — wollen Sie der Gnade Gottes zuſchreiben.

VIII.

Ueber das Hauptſtück von der natürlichen Geſchichte der Erkenntniß Gottes kann ich Ihnen, mein Freund! nur wenige Anmerkungen ſchreiben, und noch dazu ſehr zerſtreute. Alles, was man von dem fleißigen Forſchen über den Urſprung der Religionserkenntniß unter den Völkern des Alterthums zurückbringt, iſt die gefühlte Ueberzeugung von der Wahrheit, daß man bis hieher darüber nichts als einſeitige Hypotheſen habe, die nicht für alle Erſcheinungen genugthuend ſind, oder einzelne Thatſachen, für die man noch keinen Faden gefunden hat, auf den ſie ſich reihen laſſen. Es iſt aber doch immer etwas, zu wiſſen, wie wenig man weiß, — es iſt etwas, die Scheinwiſſenſchaft von der wahren Wiſſenſchaft unterſcheiden zu können.

Die Schwierigkeit iſt nicht, Thatſachen zu ſammlen, ſo weit ſie da ſind — denn das iſt bereits mit vielem gutem Erfolge geſchehen — ſondern ſie zu ver-

finden, da wo sie so abstechend scheinen, daß kein Uebergang von der Einen zur Andern abzusehen ist, und da, wo uns die historischen Denkmahle verlassen, durch Vernunftschlüsse tiefer fortzudringen, und die Erfahrung mit der Theorie zu reinen. So wenig es nun immer seyn mag, was sich auf diesem Wege entdecken läßt, so ist es immer genug, um zu bemerken, daß man weiter hätte dringen können; und daß man auf grundlose Hypothesen verfallen ist, weil man das für das Letzte in der Untersuchung hielt, was nicht das Letzte war. Sie merken leicht, daß ich hier auf David Hume's Einfall anspiele, die Abgötterey für den Anfang der Religionserkenntniß auszugeben. Denn freylich hab ich gegen diesen Einfall, — gesetzt daß ihn die alte Völkergeschichte begünstigte, — schon das einzuwenden, daß er mit der Untersuchung nicht über diese alte Völkergeschichte hinausgeht. Ich fühle, daß hier meine Forschbegier noch nicht stille steht, ich will das Warum? von dieser Erscheinung wissen — ich will wissen, was in dem kindischen Zustande der Menschheit, in ihren Ideen und Empfindungen für Ursachen dieser Erscheinung liegen.

Wir ſehen, daß die Religion nicht bey allen Völkern immer dieſelbige geweſen iſt, wir ſehen, daß ſie mit dem Fortgange des menſchlichen Geiſtes vollkommner, heller, reiner wird — wir ſehen, daß die Erkenntniß Gottes durch alle Stufen der Aufklärung, vom ſchwärzeſten Aberglauben bis zur geiſtigſten, ſittlichſten Verehrung Gottes hinaufgeſtiegen iſt; — da will man ihren erſten Grundſtoff ausſpähen, und belehrt werden, durch welchen Anſtoß ſie auch in ihrer unförmlichen Geſtalt aus dem menſchlichen Geiſte iſt hervorgegangen, wie ſeine Begriffe ſind Religionsbegriffe geworden, und wie ihre Geſtalt, von der unförmlichſten bis zur edelſten ſich in der Form des jedesmahligen Zuſtandes ſeiner jedesmahligen Ideen, und Empfindungsmaſſe gebildet habe?

Die Aufgabe iſt ſchwer. Es iſt ſchwer, der Entwickelung der Geiſteskräfte bis in ihre erſten Elemente nachzugehen. Verſuchen Sie es mit welcher Kunſt oder künſtlichen Einrichtung ſie wollen, — mit der Sprache, mit der bürgerlichen Geſellſchaft, mit den moraliſchen Begriffen und Empfindungen, und Sie werden ſehen, wie ſchwer es iſt, das erſte punctum ſaliens anzugeben, womit ſich die Entwicke-

lung anfieng. Die Sache iſt, — ſobald wir uns in dem gegenwärtigen Zuſtande der Geſellſchaft, worin wir zu leben das Glück haben, uns unſerer bewußt zu ſeyn beginnen: ſo finden wir ſchon um uns her die Begriffe der bürgerlichen Geſellſchaft, die Fertigkeit der Sprache, und die ſittlichen Empfindungen vollendet. Wir können uns alſo nicht mehr in den Zuſtand eines Menſchen zurückſetzen, der dem gebildeten Zuſtande vorhergeht, unſer Ideengang iſt dem urſprünglichen Ideengange ſo ungleichartig geworden, daß wir nicht mehr das Gefühl von der Wirkungsart der beginnenden Menſchheit haben können, kurz, unſere Einbildungskraft müßte uns etwas vorſtellen können, wovon wir nichts Aehnliches empfunden haben, wenn wir uns von dieſer Wirkungsart einen anſchauenden Begriff ſollten machen können. Auch iſt nichts gewöhnlicher, als daß wir, wenn wir den Gang des menſchlichen Geiſtes in ſeinen erſten Verſuchen der Entwickelung erklären wollen, ihm den Ideengang, deſſen wir gewohnt ſind, unterſchieben, und nach Geſetzen zu Werke gehen, die das zu Erfindende als bereits erfunden vorausſetzen.

Es hilft uns wenig, daß wir die beginnende Entwickelung in wilden Völkern beobachten können.

Alles, was wir zu ihnen lernen, sind insulirte Thatsachen; die Schwierigkeit ist, sie mit einander zu verbinden und zu entdecken, wie sie in solcher Verbindung aus dem allgemeinen Grundstoffe hervorgehen, und alles, was die Beobachtung thun kann, ist, uns auf diese Spur zu bringen. Wir müssen aber schon vorläufige allgemeine Kenntniß der Wirkungsart des Menschen in seinen verschiedenen Lagen vorräthig haben. Lassen Sie uns sehen, wie weit uns die in der Entdeckung der beginnenden Erkenntniß Gottes bringen werden.

Wenn wir die Frage auf ihre gröſte Einfachheit zurückführen: so wird sie ungefähr so stehen: Wie sind die Begriffe, die noch nicht Religionsbegriffe waren, Religionsbegriffe geworden? So bald man im Stande ist, diese Frage einigermaaßen bestimmt zu beantworten: so kann man hoffen, auch zur Beantwortung der folgenden Frage etwas Befriedigendes zu sagen: warum hat die Religion in einem bestimmten Zustande der Menschheit eine gewisse bestimmte Gestalt gehabt?

Die Wahrheit, die ich bey der letztern Frage voraussetze, wird überall durch die Erfahrung bestätigt. Die Religionserkenntniß hat immer mit der jedes-

maligen Aufklärung im Verhältniß gestanden. Es muß also natürliche Ursachen der Religion geben, und die sind es, welche man kennen will. Ich kann mich daher nicht überreden, daß man diese Wißbegierde befriedigt habe, wenn man der ersten Erkenntniß Gottes einen übernatürlichen Ursprung giebt. Denn gesetzt, daß man der erstern Frage damit ein Genüge thäte, und nun dem Fragen über das Entstehen der ursprünglichen Religionserkenntniß ein Ende gemacht hätte: so würde man mit dieser Entscheidung noch nicht die mannichfaltigen oft sehr abstechenden Verderbnisse der Religion begreiflich gemacht haben.

Aber auch bey dem ersten Entstehen aller Erkenntniß Gottes bleiben noch Schwierigkeiten zurück, die durch die übernatürliche Erklärung nicht gehoben werden. Man gesteht, daß sich Gott, als er den Menschen die ersten Elemente der Religion mittheilte, sich so nahe als möglich an den Weg der Natur hielt, man gesteht, daß er sich aller Mittel bediente, die in den Kräften der Natur dazu da waren. Wollte man dieses nicht erkennen: so würde man der Geschichte widersprechen, auch würde die ganze Sache kein Gegenstand der vernünftigen Untersuchung mehr

seyn.

ſeyn. Denn man kann von der unleugbaren Erſcheinung, daß die Offenbarungen Gottes ſtufenweiſe den Menſchen mitgetheilt worden, keinen andern Grund angeben, als daß Gott ſich dabey nach der jedesmahligen Empfänglichkeit der Menſchen gerichtet habe. Heißt das etwas anders, als daß der Grund von ihrer jedesmahligen Religionserkenntniß mit in dem jedesmahligen Zuſtande ihrer Entwickelung enthalten geweſen? Und wenn man dieſen Zuſtand bey der Erklärung des Entſtehens und Wachſens der Erkenntniß Gottes aus der Acht laſſen wollte: ſo würde man, ich wiederhole es, aufhören, über dieſes Entſtehen und Wachſen zu philoſophiren. Denn Sie mögen dem Mitwirken Gottes an jeder natürlichen Begebenheit noch ſo viel Antheil geben: ſo müſſen Sie doch den natürlichen Urſachen auch einen Antheil überlaſſen, ſo lange Sie noch wollen dafür angeſehen ſeyn, von der Begebenheit eine verſtändliche Erklärung zu geben. So würde uns niemand überreden, daß er uns das Geheimniß der thieriſchen Zeugung erklärt habe, wenn er von dem Beytrage, den die Naturkräfte nach ihren Geſetzen und Wirkungsarten dazu thun, nicht ein Wort geſagt hätte.

Wir mögen alſo eine Erklärungsart des Urſprungs der Religion wählen, die wir wollen, — die natürliche oder übernatürliche — keine entbindet uns ganz von der Pflicht, es anzugeben, an welche vorhergehende Kenntniſſe Gott dieſe neue Erkenntniß angereihet habe. Da muß ich nun geſtehen, daß mir bis jetzt noch keine Mittheilungsart bekannt iſt, die ohne alle Schwierigkeit wäre. Will man, daß ſich Gott bey der Mittheilung der Religion der Erſcheinungen bedient habe: ſo wird es ſich immer fragen, woran der Menſch wiſſen konnte, daß die erſcheinende Geſtalt Gott ſey. Ich will nicht erwähnen, daß dieſer Weg der Mittheilung zu großen Mißbräuchen konnte Gelegenheit geben, daß er ſehr unvollſtändige Begriffe von der Gottheit veranlaſſen konnte; ich will Ihnen nur zu bedenken geben, daß, irgend eine Geſtalt für eine Erſcheinung erkennen, ſchon die Ideen von Gott in der Seele vorausſetzte, und wenn dieſe Geſtalt ſich ſelbſt durch eine Stimme als eine Erſcheinung Gottes ankündigte, dieſe Ankündigung dem Menſchen ohne vorhergängige Idee von Gott gar nicht verſtändlich ſeyn konnte. Eben dieſe Schwierigkeit findet ſich auch bey jedem Unterrichte durch Worte. Sie können nichts verſtändlich machen, wovon nicht die Idee ſelbſt anſchauend, oder

doch die Merkmahle, woraus der Begriff beſtehet, den ſie mittheilen wollen, bereits in der Seele vorhanden ſind.

Der letztere Fall iſt in der natürlichen Geſchichte der menſchlichen Erkenntniß ganz gewöhnlich; er iſt aber gerade das, was ich Ihnen als die Hauptaufgabe bey dieſer Materie anzeigte: wie iſt aus dem, was einzeln nicht Religionserkenntniß war, Religionserkenntniß geworden, oder wie ſind Vorſtellungen, die bereits in der Seele klar waren, Merkmahle des Begriffes von Gott geworden?

Wenn wir auch den Augenblick dieſes Ueberganges nicht angeben können: ſo können wir doch einſehen, daß der Begriff von Gott, wofern er Realität haben ſoll, aus Merkmahlen zuſammengeſetzt ſeyn muß, von denen wir aus dem Bewußtſeyn von den Eigenſchaften und Wirkungen unſeres eigenen Geiſtes eine anſchauende Vorſtellung haben können. Dieſe Anmerkung wird durch eine wunderbare Harmonie zwiſchen dem Umfange der ſittlichen Begriffe und Empfindungen des Menſchen und ſeiner Religion beſtätigt.

Eine gleichförmige Beobachtung hat es noch immer dargethan, daß das Tugendſyſtem auf die Begriffe von Gott den ſichtbarſten Einfluß gehabt; ſo daß alle kleinen Philoſophen, welche die Wirklichkeit der Tugend leugnet, wenn ſie den Namen von Gott in ihrem Naturſyſtem beybehalten, die Gottheit in ein bloßes phyſiſches Etwas haben verwandeln müſſen; (*) da hingegen die Bekenner und Verehrer der ſittlichen Tugend ſich von der Gottheit die würdigen Vorſtellungen haben machen können, wozu ihre eigenen ſittlichen Begriffe und Empfindungen den Stoff hergaben. Es iſt daher eine richtige Bemerkung:

(*) Helvetius, der kein Realiſt in der Sittenlehre iſt, iſt auch kein Realiſt in der Religion. Celui-là n'eſt point Athée, ſagt er, qui dit, le *Mouvement eſt Dieu*, parce qu'en effet le mouvement eſt ihcomprehenſible, parce qu'on n'en a pas d'idées nettes, parce qu'il ne ſe manifeſte que par ſes effets, & enfin que c'eſt par lui, que tout s'opére dans l'Univers. *de l'Homme*, T. I. p. 397. Ich will bey dieſer Stelle, bey der ſo viel zu bemerken wäre, nur das einzige bemerken, das hier das Wort: Gott ein bloßer Namen iſt; und ſo iſt bey ihm auch das Wort: Tugend ein bloßer Namen.

kung: „daß wer die Tugend aufrichtig annimmt, „und ein Realiſt in der Moral iſt, nothwendig ge„wiſſermaaßen nach eben der Art zu urtheilen, ein „Realiſt in der Religion ſeyn wird.“ (*) Hingegen iſt es ſehr zu beſorgen, daß bey denjenigen, bey welchen die Tugend ein bloßer Name iſt, auch die Gottheit nichts anders ſeyn werde. „Denn, bemerkt eben der vortrefliche Schriftſteller, „wie kann „es dem verſtändlich ſeyn, was die höchſte Güte „iſt, der nicht weiß, was Güte ſelbſt überhaupt iſt.“

Sie wiſſen, mein Freund! daß ich mir ſeit langer Zeit alle Winke ſammle, die zur ſicherſten und beſten Bildung des Begriffes von Gott in dem jugendlichen Herzen geſchickt ſind. Hier iſt wiederum einer, der bey der Erziehung zur Religion — denn auch das wiſſen Sie, daß ich der Meynung bin, man müſſe zur Religion erzogen werden — der bey dieſer Erziehung auf die kräftigſte Methode hinweiſet. Und noch das iſt bey dieſer Methode ſo ungemein tröſt-

(*) S. *Shafteſbury* Moraliſts. Vol. 2. S. 277. 268. f. Werke 1733. 8. London.

tröſtlich, daß wir wiſſen, daß wir uns bey jeder Stufe in der Erhöhung der ſittlichen Urtheilskraft, und in der Verſtärkung der tugendhaften Empfindungen, einen ſicheren Beytrag zu der Aufklärung der Erkenntniß Gottes verſchaffen. Iſt es dann aber noch länger befremdend, daß ein gedankenloſer Knecht des Laſters im Glück ohne Gott lebt, und im Unglück ſich dem Gott des Aberglaubens in die Arme wirft; da in beyden Fällen die verwahrloſete Seele nichts in ſich findet, was ſie bey dieſem Namen denken kann, und endlich nur das dabey zu denken ſtrebt, wovon ſie das ſcheußliche Bild in ihrer eigenen unſittlichen Geſtalt findet.

Welche Begriffe es alſo immer ſeyn mögen, die vor der Erkenntniß Gottes vorhergehen, ſo iſt gewiß, daß gewiſſe Begriffe vor ihr hergehen müſſen. Die Idee von Gott wird alſo vollſtändig oder unvollſtändig ſeyn, je nachdem viel oder wenig deutliche Begriffe in den Menſchen bereits vorhanden ſind. Von allen deutlichen Begriffen, die zur Erkenntniß Gottes gehören, iſt gewiß der Begriff der urſachlichen Verbindung einer der erſten. Die Verrichtungen, worin er enthalten iſt, kommen dem Menſchen von innen und außen ſo oft und unter ſo verſchiede-

nen

nen Geſtalten unter das Anſchauen, in vielen Fällen iſt das ſtufenweisfortrückende Werden ſo lebhaft mit dem Gefühl des Anſtrengens bey dem Hervorbringen verbunden, daß die Einbildungskraft ſich bald gewöhnen mußte, von der Wirkung auf eine thätige Urſach überzugehen. Nächſt dem iſt der Gedanke natürlich, daß man den Urheber desjenigen Geſichtskreiſes, den der kindiſche Verſtand des Menſchen für die Welt hält, keines von denen ihm bekannten Weſen ſeyn könne. Da er alſo keinem von dieſen das ſchwere Werk der Hervorbringung zutrauen darf: ſo wird er genöthigt, dieſen Urheber außer ſeinem Geſichtskreiſe an einen unbekannten Ort zu ſetzen, und ihm eine Macht beyzulegen, die alle ihm bekannte Macht überſteiget. Ich habe hier den Weg des menſchlichen Verſtandes bey ſeiner beginnenden Religion in ſeine einzelnen Schritte zerlegen müſſen: ich behaupte aber nicht, daß dabey alles ſo langſam zugegangen ſey, es iſt vielmehr wahrſcheinlich, daß heftige Eindrücke nicht ſelten die Einbildungskraft beflügelt, und auf einmahl den dunkeln Stoff der vorläufigen Ideen aus dem Grunde der Seele zur Klarheit der erſten Religionsempfindung hervorgeriſſen haben.

Sie sehen aus diesen Betrachtungen nun noch deutlicher, wie sehr Rousseau Recht hat zu sagen: „Meine Meynung ist also, daß der Verstand des Menschen, ohne Entwickelung, ohne Unterricht, ohne Anbau, so wie er aus der Hand der Natur kömmt, nicht im Stande ist, sich zu den erhabenen Begriffen von der Gottheit zu erheben; daß aber diese Begriffe sich uns darstellen, so wie unser Verstand angebauet wird; daß Gott sich in seinen Werken den Augen eines jeden Menschen, der gedacht, der überlegt hat, zu erkennen giebt; daß er sich allen aufgeklärten Menschen offenbaret, daß wenn man die Augen offen hat, man sie zuschliessen muß, um ihn nicht zu sehen; daß ein atheistischer Philosoph ein unredlicher Vernünftler ist, ein Vernünftler, den sein Stolz verblendet; daß aber auch ein Mensch im Zustande der thierischen Dummheit, wenn er auch ohne falsch ist, doch nicht begreifen kann, was Gott ist." (*) Eben das kann man noch jetzt an dem Verstande der Kinder wahrnehmen. Man fängt an einzusehen, daß vor der ver-

(*) *J. J. Rousseau* Lettre à Christ. de Beaumont. S. 47. 48.

vernünftigen Erkenntniß von Gott vieles vorhergehen müsse, weil sie viele deutliche Begriffe in sich faßt, die nicht anders als nach und nach können entwickelt werden. Man gesteht, daß anfänglich in der Religion eines Kindes sich sehr viel Grobes und Irriges befinde, daß ein Kind kein Wesen ohne Ausdehnung, keine Gegenwart ohne Ort, keine Freyheit des Willens und moralische Nothwendigkeit zusammen denken könne; man begreift also, daß die Religionserkenntniß nach und nach in demselben müsse erweckt werden, so wie diese Begriffe sich allgemach in seinem Verstande entwickeln, und — daß endlich, an welchen Gegenständen sie sich auch entwickeln mögen, diese Entwikkelung selbst ein Schritt zu der Erkenntniß Gottes sey.

Es ist daher natürlich, daß auch in der Kindheit der Menschheit die Idee von Gott diese Merkzeichen des kindischen Verstandes an sich trage. Gott selbst wird unter einem bekannten sinnlichen Bilde vorgestellt werden, und seine Handlungen werden eine Aehnlichkeit mit menschlichen Handlungen haben müssen. So ist es bey einigen Völkern, die auf der untersten Stufe der Kultur stehen, gewöhnlich, daß sie

die

die Hervorbringung der Welt der Zeugung zuſchrei-
ben. (*)

Wenn nun die Idee von Gott noch ſo ſchwan-
kend, ſo unvollſtändig, ſo wenig ausgebildet iſt:
ſo kömmt es nun auf die Umſtände an, wie bey ei-
nem Volke die Erkenntniß Gottes werde erweitert und
ausgebildet werden. Der Stufen dieſer Ausbildung
und der Abwege in derſelben kann es ſo viele geben,
daß es vergeblich ſeyn würde, ihre Abzählung zu
unternehmen.

Laſſen Sie uns einige der vornehmſten von dieſen
Stufen aus der älteſten Völkergeſchichte heraushe-
ben; ich ſage einige, denn ich verſpreche Ihnen
nicht, ſie zu erſchöpfen. Wenn wir nun annehmen,
daß

(*) Das thun z. B. die Taitaner. S. Hawkesworths
Reiſen Th. 2. S. 236. „Mit dem Begriffe der
„Zeugung iſt zugleich die Vorſtellung von dem Da-
„ſeyn zwoer Perſonen unzertrennlich verbunden;
„der Einbildung dieſes Volkes nach ſollen demnach
„alle Dinge in der Welt, entweder urſprünglich
„oder mittelbarer Weiſe durch das Zuſammenwir-
„ken zwoer Perſonen entſtanden ſeyn.“

was durch eine ziemlich vollständige Induktion beynahe erwieſen werden kann, daß alle bekannten Religionen ſich darin ähnlich ſind, daß ſie Einen höchſten Gott anbeten, dem ſie eine unbeſtimmte Anzahl Untergottheiten unterordnen: ſo wird ihre Verſchiedenheit mehrentheils auf den ſinnlichen Gegenſtänden ihres äuſſerlichen Gottesdienſtes beruhen. Dieſe mögen ſeyn welche ſie wollen, ſobald ſie einmahl dadurch zu Gegenſtänden der Verehrung ſind gemacht worden, daß man ſie beſonders von einem Theile der Gottheit belebt glaubt, ſo ſcheinen ſie dem abergläubiſchen Götzendiener dieſe Verehrung zu verdienen. Eine abergläubiſche Religion mag daher noch ſo wenig ſinnliche Gegenſtände der Anbetung, noch ſo wenig Bilderdienſt, noch ſo wenig Mythologie haben: ſo wird es ihr doch nicht an ſolchen Götterwohnungen fehlen, die man mit dem allgemeinen Namen der Fetiſſos benennen kann. Dergleichen heilige Gegenſtände finden ſich auch in den einfachſten Religionen, in der Lamiſchen, Celtiſchen, älteſten Chineſiſchen, Taitaniſchen und andern.

Eine andere beſondere Art von ſinnlichen Gegenſtänden des Gottesdienſtes, die es durch die Ein-

wohnung der belebenden Gottheit waren, enthielt der Sterndienſt der urſprünglichen Chaldäiſchen Religion, die ſeit Mahomet unter dem Namen der Sabäiſchen bekannt iſt. Wood giebt von dem Sterndienſte aus der Beſchaffenheit des Landes, wo er ſeinen Anfang nahm, einen natürlichen Grund an, der meine Bemerkungen ungemein beſtätigt. „Die Anbetung der Geſtirne, „ſagt er, war der eigenthümliche und natürliche „Gottesdienſt eines Landes, das einen ſtets hellern Horizont und wüſte Ebenen hat, und wo „die Schönheiten des unbegränzten Himmels ſo „entzückend ſind, als der übrige Reſt der Natur „traurig und leblos iſt. Vergebens werden wir „Najaden, Dryaden, Oreaden unter den Gottheiten eines Landes ſuchen, wo keine Quellen, Flüſſe, „Bäume und Berge ſind, wo faſt gar kein Gewächsreich iſt, dies waren die natürlichen Erfindungen des Aberglaubens, als er ſich gegen „Norden ausbreitete. (*)

Wie

(*) Wood über das Originalgenie des Homers. S. 157. 158. deutſche Ueberſ.

Bis hieher iſt das Bedürfniß des ſchwachen Verſtandes, einen ſinnlichen Gegenſtand ſeiner Verehrung zu haben, zureichend, uns von der Geſtalt des Götzendienſtes Grund zu geben. Dieſer Grund liegt in der Beſchaffenheit dieſer Gegenſtände ſelbſt, wodurch ſie geſchickt waren, die Aufmerkſamkeit und die Bewunderung des Aberglaubens auf ſich zu ziehen. Was inſonderheit den Sterndienſt betrift, ſo ſtellen ſich die großen glänzenden Himmelskörper mit ihren Bewegungen dem Unwiſſenden ſo dar, daß er Anfangs dem Irrthume, ſie für belebt zu halten, nicht entgehen kann. Da er die Geſetze noch nicht kennt, wonach ſie umgewälzt werden, da er mit ihren Laufbahnen nicht bekannt iſt, nicht weiß, wie regelmäßig ihr Kreislauf an Zeit und Ort gebunden iſt: ſo glaubt er ihre Bewegungen für willkührliche halten zu müſſen, und die Uebertragung ſeines eigenen Gefühls von ſeinen willkührlichen Bewegungen durch ein lebendiges Weſen, iſt leicht und natürlich. Es iſt möglich, daß dieſe Vorſtellung noch bleibt, wenn man ſchon anfängt, Ordnung und Regelmäßigkeit in den Bewegungen der Himmelskörper wahrzunehmen, und daß man die Beobachtung dieſer Regelmäßigkeit dem lenkenden

Geiſte eines jeglichen Sterns zuſchreibt; aber dieſes iſt dann nur eine weitere Ausbildung einer bereits feſtgeſetzten Idee. Und von dieſer Ausbildung iſt es leichter auf den höchſten Beweger unmittelbar hinaufzuſteigen, der mit ſeiner allmächtigen Hand den Sonnen und Planeten dieſen Kreislauf eben ſo nothwendig eingedruckt hat, als der Bogenſchütze dem Pfeile ſeine Bewegung zum Ziele eindruckt.

Das hat alſo weniger Schwierigkeit zu erklären, wie der Sterndienſt entſtanden ſey. Allein wie hat der Thierdienſt entſtehen können? — Dabey kommen ſo viele Fragen vor, die ſich nicht aus einerley Hypotheſe mit dem Sterndienſte beantworten laſſen, daß man allgemein geglaubt hat, zu andern Hypotheſen ſeine Zuflucht nehmen zu müſſen. Ich will mich nicht damit aufhalten, alle dieſe Hypotheſen zu beurtheilen — es iſt bereits in vortreflichen Schriftſtellern zur Genüge geſchehen. (*) Der neueſte und genaueſte hat es zu aller möglichen Evidenz gebracht, daß man

(*) Mosheim über den Cudworth. S. 532. u. ff. neueſte Ausg. Meiners philoſ. Schriften. 1. Th. Abh. 1 II.

man in der Erklärung des egyptiſchen Thierdienſtes auf einen hieroglyphiſchen Urſprung zurückgehen müſſe. Alle andern Hypotheſen erklären weder den Uebergang zur Vergötterung der Thiere leichter, noch geben ſie einen Grund von der Anzahl der vergötterten Thiere an. Ich meyne hiemit die mosheimiſche Hypotheſe, und die Hypotheſe, nach der man die vergötterten Thiere für Fetiſſos hält; denn die mythologiſchen und hiſtoriſchen Erklärungen verdienen keine Erwähnung. Die Letztere giebt uns keinen Grund an, warum die Gottheit in einigen Thieren gewohnt, und in andern nicht; und die Erſtere reicht nur höchſtens zu, die Heiligung der nützlichen Thiere zu erklären, ohne uns den Uebergang von der Heiligung der Thiere zu ihrer Vergötterung begreiflicher zu machen, als ſie in allen andern Erklärungen iſt. Die hieroglyphiſche Hypotheſe, die auch den Beyfall Plutarchs für ſich hat, iſt die einzige, die zu einer leichten und natürlichen Beantwortung der beyden Hauptfragen am beſten hinreicht. Da nicht alle Thiere vergöttert waren, warum waren es Einige? Durch welche Wendung der Einbildungskraft fiel der Abergläubige auf dieſe Vergötterung? — Das, glaube ich, beantwortet man am beſten, wenn man ſagt, ſie waren Anfangs

fangs Hieroglyphen, und würden mit der Zeit vergöttert. —

Bemerken Sie wohl, mein Freund! daß ich es mir nicht herausnehme, die symbolische Bedeutung dieser thierischen Hieroglyphen anzugeben, alle Bemühung diesen Bedeutungen jezt auf die Spur zu kommen, würde vergebens seyn. Wer ist uns gut dafür, daß alles, was wir darüber im Porphyr, Plutarch, Ammian und im Horapollo finden, etwas besseres als grammatische und mystische Träume der neuen platonischen Schule sind? (*) Alles

(*) Dahin rechne ich die sinnreichen Träume des Abbts de la Plüche, die, wenn sie auch wahr wären, doch nicht alle Erscheinungen erklären würden; wenigstens ist in seiner Hypothese der Uebergang zur Vergötterung der Hieroglyphen weit schwerer zu erklären, als in jeder andern. Auch Niebuhr erkennt, wie wenig Zuverlässiges in der Erklärung der Hieroglyphen bis jezt noch geschehen sey, und giebt vortrefliche Anweisung, wie man sich bey der Entdeckung ihrer Bedeutungen zu verhalten habe. S. Reise nach Arab. B. 1. S. 208.

Alles was ſich hier thun läßt, iſt bloß in den Umſtänden, die wir aus den dunklen Nachrichten von einer Zeit, worin es noch keine Geſchichte geben konnte, ſammlen können, die Spuren aufzuleſen, woraus man abnehmen kann, daß die Thiere zur hieroglyphiſchen Sprache gehört haben, ohne ſich dafür auszugeben, daß man dieſe Sprache verſtehe.

Wenn man alſo annimmt, daß der Thierdienſt in den früheſten Zeiten der Vorwelt unter den Egyptern aufgekommen (*) iſt: ſo folgt augenſcheinlich, daß er alſo ſeinen Anfang zu einer Zeit genommen, wo die Buchſtabenſchrift noch nicht erfunden war. Es iſt nur dieſer vortreflichen Kunſt, ſeine Gedanken mitzutheilen, eigen, vermittelſt der Bezeichnung der Laute, woraus ein Wort beſteht, die Vorſtellung der Sache zu erregen. Wo dieſes Hülfsmittel fehlt, wird man da nicht müſſen die Sache unmittelbar vorſtellen? — Aber da, wo die zu bezeichnende Sache eine Verſtandesidee iſt, wie wird man ſich da hel-

(*) Jablonsky beweiſet auch aus der h. Schrift, daß der Thierdienſt unter den Egyptern uralt ſey. Panth. Aegypt. Prol. §. XXXVI.

helfen müssen? — Wenn Sie einen sinnlichen Gegenstand, einen Baum, ein Haus u. s. w. vorstellen wollen: so zeichnen Sie einen Baum u. s. w. hin; das ist die mahlende Schrift, die kaum den Namen der Schrift verdient, aber doch der Schritt ist, der vor der Hieroglyphik vorhergehen muß. Allein wie werden Sie eine Verstandesidee mahlen, wie werden Sie geistige Eigenschaften, Weisheit, Macht, Güte, sichtbar machen? Es bleibt hier nichts anders übrig, als sichtbare Gegenstände aufzusuchen, die wegen der bekannten Aehnlichkeit ihrer vorstechenden Eigenschaften leicht die Verstandesidee erregen können, die man erregen will. Der scharfsinnigste Theorist und Nachahmer der äsopischen Fabel hat die fruchtbare Anmerkung gemacht, „daß ‚die Thiere, wegen der Bestimmtheit ihrer Charaktere „am geschicktesten sind, moralische Eigenschaften „abzubilden, und anschauend zu machen." (*)

Nun nehmen Sie an, daß die Weisern der Nation allgemach die Erkenntniß Gottes erweiterten, indem

(*) Lessings Abhandl. von der Fabel. S. 181. neueste Ausg.

dem ſie zu der Macht des Weltſchöpfers auch die Weisheit und Güte, wiewohl in kleinen Elementen hinzuzufügen begannen: wie ſollten ſie dieſe geiſtigen Eigenſchaften der Macht, der Allwiſſenheit, der Gerechtigkeit u. ſ. w. ihrem Volcke in leſerlichen Schriftzügen in ihren Tempeln zu einem Erinnerungsmittel vor die Augen ſchreiben? Ihre Schrift waren Thiere. Da alſo, wo wir mit unſerer Buchſtabenſchrift, welche Laute bezeichnet, hinſchreiben: der Mächtige, da ſchrieben ſie den Löwen hin. Einen Grund für den hieroglyphiſchen Urſprung des Thierdienſtes will ich nur im Vorbeygehen berühren, er iſt aber, meiner Meynung nach, gar nicht zu verachten, ungeachtet er bloß durch Analogie die natürliche Möglichkeit dieſes Urſprunges in das Licht ſetzt. In der indiſchen Religion giebt es Göttergeſtalten, die ſo ungeheuer zuſammengeſetzt ſind, daß man von ihrer Zuſammenſetzung keine andere Urſach als ihre Bedeutſamkeit geben kann. Und die haben ſie wirklich. Der Birmha wird in den Tempeln unter der Geſtalt eines Menſchen mit vier Geſichtern verehrt; dabey bleibt die Einbildungskraft der Abergläubigen ſtehen. Aber den Weiſern iſt dieſe Geſtalt, die in der wirklichen Welt kein Urbild hat, ein Schriftzug, womit die Vorwelt, die noch keine

Buchſtabenſchrift hatte, die Allgemeinheit der göttlichen Vorſehung, die nach den vier Weltgegenden ſieht, anſzuſchreiben pflegte. (*)

Wenn Sie alſo annehmen, daß die Abbildung der Thiere zur hieroglyphiſchen Schrift gehöre: ſo wird es auch nun nicht mehr ſo ſehr zu verwundern ſeyn, daß ſich auch die Meerzwiebel (**) in den egyptiſchen Tempeln fand. Denn wenn ſie das Unangenehme und Schmerzhafte durch ihren herben, beiſſenden Geſchmack geſchickt genug ausdrückte: ſo mußte ſie in der ſymboliſchen Sprache ein ſo brauchbar

(*) Man ſehe die Figur in la Crozens Abbild. des indianiſchen Chriſten-Staats, S. 557. und ihre Erklärung in Dows Abh. über die Gebr. Rel. u. ſ. w. von Hindoſtan. S. 22.

(**) *Schmide* de Cepis & Alliis p. 25. Ich muß dieſem Schriftſteller Beyfall geben, wenn er den Pflanzendienſt dem Thierdienſte gleichzeitig hält; weil ſie beyde einerley Urſprung haben. Origo & ratio, ſagt er ſehr richtig, cultus plantarum apud Aegyptios eadem cum veneratione ſacrorum animalium.

bares Wort ſeyn, als die Eiche und das Rohr brauchbare handelnde Perſonen in einer äſopiſchen Fabel ſind.

Der Zuſtand des Bilderdienſtes in Griechenland giebt uns noch einen Grund für die angeführte Hypotheſe an die Hand. Als man anfieng, den unförmlichen Klötzen, die zuerſt eine Art von Fetiſſos bey jedem Stamme mochten geweſen ſeyn, eine rohe menſchliche Geſtalt zu geben; ſo ſahe man ſich genöthigt, ihnen Thiergeſtalten ſtatt der Inſchriften beyzufügen, um durch ihre verſtändlicheren Charaktere, das anzudeuten, was die rohen Verſuche der Kunſt in ihrer Kindheit noch nicht auszudrücken im Stande war. Zu dem Ende geſellte man den Adler zu dem Jupiter, den Pfau zu der Juno, die Eule zu der Minerva; bis daß man endlich unter dem ſchöpferiſchen Meiſſel des Phidias den ſchrecklichen Vater der Götter ohne dieſe Hülfsmittel erkannte,

— der ſein allmächtig Haupt erhebt,
Und den Olymp erſchüttert,

und dann wurd der Adler ein überflüßiger Zierrath.

Dieſer

Dieſer Beweisgrund wird ſtärker, wenn wir bedenken, daß die Griechen einen Theil ihres Gottesdienſtes aus Egypten erhalten haben. Ich weiß wohl, daß eine Begebenheit aus dem dunkelſten Alterthume immer voller Ungewißheit iſt, daß man dabey nicht allen möglichen Zweifeln kann Genüge leiſten; man muß aber doch am Ende dem Zuſammenfluſſe der meiſten Gründe nachgeben. Die Griechen waren egyptiſche Kolonien, und brachten nach aller Wahrſcheinlichkeit die Götternamen aus Egypten mit nach Attika und Argolis. Der Namen Sios, ſagt man, der die Abkürzung eines Wortes iſt, welches dem griechiſchen Worte Herr entſpricht, ward der Namen Zevs und Theos, Neitha wurd durch eine Buchſtabenverwechſelung, die man aus der Monogrammenſchrift erklären muß, Athene. (*) Haben die Griechen die Götternamen aus Egypten mitgebracht: ſo können ſie auch von ihnen die Methode, die Eigenſchaften der Götter durch Thierſchrift zu bezeichnen, entlehnt haben.

Ich

(*) S. *Barthelemy* Diſſ. ſur les rapports des Langues Egypt. Phenic. & Grecq. in den Mem. de Litt. T. XXXII. p. 232.

Ich bin weit entfernt, die Religion der Egypter für sonderlich rein auszugeben, und es kömmt auch darauf bey der Erklärung des Thierdienstes aus der symbolischen Sprache im geringsten nicht an. Man kann nicht in Abrede seyn, daß sie mit den Chaldäern einerley sinnliche Gegenstände des Gottesdienstes gehabt haben. Das Einzige, was ich dieser wahren Beobachtung nur noch beyfüge, ist, daß ich es mir, nach der Natur der Sache, und nach dem, was selbst die Theologie aller Völker bestätigt, nicht denken kann, daß diese sinnlichen Gegenstände des Gottesdienstes anders solche Gegenstände haben werden können, als so fern sie entweder als Bilder oder als vorzügliche Wesen angesehen wurden. (*) Ich sehe alsdann nicht, warum Knephi nicht Schaddai, (**) und Neith barmherzig bedeuten, Isis und Osiris, Sonne und Mond anzeigen, und durch

(*) Nur mit dieser Einschränkung kann ich dem Beyfall geben, was Hr. Prof. Meiners sagt: „daß „die Egyptier nie die Gottheit außer der Welt „gesucht." Vers. über. Rel. Gesch. der ält. Völk. S. 269.

(**) La Croze Thes. epist. T. III. p. 162.

durch die Thierschrift öffentlich in den Tempeln aufgestellt werden können, warum man mit der Figur des Hahns nicht die Sonne und auch die Eigenschaft der Wachsamkeit habe schreiben können?

Doch diese Erklärungen mögen stehen oder fallen: so thut das der Erklärung des Thierdienstes aus der Bilderſprache nichts. Wenn man also annimmt, daß das Thierbild die Schrift war, womit die Gottheit oder göttliche Eigenschaft in einem Tempel aufgezeichnet war: so ist von dieser Gewohnheit, die Thiere zur Schrift in den Tempeln zu gebrauchen, um etwas Göttliches zu bezeichnen, bey dem rohen Verstande der Weg zur Vergötterung selbst so weit nicht mehr. Schon der Eintritt in einen solchen Tempel, wo man eine Thiergestalt auf dem Altare wahrnimmt, kann auf den Fremden natürlich den Eindruck machen, diese Gestalt für den unmittelbaren Gegenstand der Verehrung selbst zu halten. Früh oder spät mußte das auch den Eingebohrnen selbst begegnen. Sobald die Buchstabenschrift in Egypten anfieng gemeiner zu werden: so wurde die Bedeutungskraft der Hieroglyphen vernachläßigt und mit der Zeit vergessen; so wie die Tabulatur in der

Mu-

Muſik unleſerlich geworden iſt, ſeitdem man ſich der Notenſchrift bedient. Wenn nun gleichwohl die Thiergeſtalten in den Tempeln blieben: was ſollte die Andacht des Unwiſſenden aus ihnen machen, war er noch ferner im Stande, mit ſeinen Gedanken über das Bild ſelbſt hinauszugehen? Die gemeine Schwachheit des menſchlichen Geiſtes, zumahl des ungebildeten, erſchweret dieſes weitere Hinausgehen ſchon ohnedem genug. Sie bringt es mit ſich, daß der Menſch in einer Reihe von Mitteln und Zwecken, von Zeichen und Bedeutung bey etwas ſtehen bleibt, das noch nicht das Letzte iſt; aus eben der Schwachheit, woraus der Geitzige bey den bloßen Zeichen der eigentlichen Güter ſtehen bleibt, und dem Gelde einen Werth beylegt, den es nur als Zeichen hat: ſo bleibt der Abergläubige mit ſeiner Verehrung bey den Geſtalten ſelbſt ſtehen, die ſie nur als Zeichen erregen ſollten. Da iſt dann die Einbildungskraft geſchäftig, durch immer fertige Aſſociationen, es ſey des Witzes oder der Leidenſchaften dem Dinge unabhängig von ſeinem weitern Zwecke und Sinne eine ſchaudervolle Heiligkeit zu geben, die es für ſich nicht hat. Es wird alſo nicht lange gewährt haben, ſo wird der Aberglaube das verehrte Thier dadurch ehrwürdig gemacht haben,

daß

daß er es von einem Theile einer unsichtbaren einwohnenden Gottheit beseelt geglaubt. So verbannten die Athenienser den Stilpo, weil er leugnete, daß in der Bildsäule der Minerva eine Gottheit (numen) wohne; denn daß sie Phidias gemacht habe, wußten sie wohl.

Man siehet aus dieser Untersuchung, daß der erste bildlose politische Gottesdienst durch die mosaische Gesetzgebung ist festgesetzt worden. Die Mühe, die dieser große Gesetzgeber anwendete, und so oft vergeblich anwendete, um die Idee von Gott geistig zu erhalten, müßte uns billig in Erstaunen setzen, wenn wir den unüberwindlichen Hang des ungebildeten Verstandes, — der mit dem Bedürfniß seiner Schwachheit so genau verbunden ist — wenn wir diesen Hang seine Gedanken und Empfindungen an Ausdehnung und Bild zu heften, nicht kennten. Um diesem Hange eine andere bessere Wendung zu geben, und den Verstand allgemach bey der Idee von Gott von dem Körperlichen abzubringen, nahm er die Opferhandlungen, gebrauchte sie zur Erregung und zum Ausdrucke frommer Empfindungen, und legte auf die Art alles Sinnliche auf diese Seite.

Unter den Philosophen war Pythagoras der erste, der eine bilderlose Religion einzuführen suchte. Es ist merkwürdig, daß Plutarch, wenn er von dem einfachen Gottesdienste in den ersten hundert und siebzig Jahren des römischen Staates redet, die Anmerkung hinzufügt, daß Numa die Einrichtung dieses Gottesdienstes vom Pythagoras genommen habe. (*) Phthagoras und seine Schüler duldeten in den Staaten, deren Gesetzgeber sie waren, keine Bilder. Es muß uns von dem Verstande dieses philosophischen Gesetzgebers einen großen Begriff machen, wenn das wirklich sein Grund war, den ihm Plutarch in den Mund legt: „man muß das „Vortreflichere nicht durch das Schlechtere vorstel„len; denn Gott kann nicht anders, als durch den „Verstand erkannt werden.“ (**) Wir können aber kaum daran zweifeln, wenn wir die Verstan-

des-

(*) *Plutarch* in *Numa*. 8. 8. Vol. I. S. 254. Ed. Reisk.

(**) Ebend. S. 259. Ὡς οὔτε ὅσιον ἀφομοιοῦν τὰ βελτίονα τοῖς χείροσι, οὔτ' ἐφάπτεσθαι θεοῦ δύνατον ἄλλως ἢ νοήσει.

desübungen erwägen, wozu dieser Weltweise seine Schüler anhielt. Er gewöhnte sie, sich alle unsichtbaren Dinge als Zahlen zu denken. Dieses sind die ersten abgezogenen Begriffe, deren der Mensch fähig ist. Die Kunst zu zählen findet man bey Völkern, bey welchen man sonst keine weitern Spuren von abstrakten Begriffen antrift; auch sind die Zahlen die ersten abstrakten Begriffe, die einem Kinde pflegen beygebracht zu werden.

Aus eben der Ursache hielt die pythagorische und platonische Schule so eifrig darauf, daß sich ihre Schüler durch das Studiren der mathematischen Wissenschaften zu der Philosophie zubereiten mußten. Denn das geschahe, wenn wir den Alten selber glauben, und ihnen nicht unsere Meynungen unterschieben wollen, nicht sowohl, um sich an die Evidenz der mathematischen Wissenschaften zu gewöhnen, sondern um an ihnen zu lernen, sich mit abgezogenen unsichtbaren Gegenständen zu beschäftigen. Wenn wir von dem schnellen Fortgange der platonischen Schule in der Erkenntniß eines unsichtbaren Gottes, der ganz durch den Verstand zu erkennen ist, einen Grund angeben wollen, können wir einen

natürlichern als in diesen Hülfsmitteln zum Anbau des reinen Verstandes finden?

Ich weiß nicht, was Evidenz ist, wenn nicht aus dieser ganzen historischen Erläuterung der Satz unwidersprechlich folgt, daß die Idee von Gott in einem jeden Menschen mit seiner Kultur allezeit im genauesten Verhältniß steht, oder wollen Sie es lieber so ausdrücken: „so oft man das Wort „Gott aussprechen hört, so muß man nicht „vergessen, daß die Notion, die diesem Wor„te zustimmt, nach der Aufklärung und dem „Umfang deutlicher Begriffe bey dem Reden„den mehr oder weniger in sich fassen wer„de." (*)

Lassen Sie uns diese Wahrheit, die ich für sehr fruchtbar halte, zur Beantwortung einiger Fragen anwenden, worüber man lange gestritten hat.

(*) Clerici Ars Crit. P. II. Sect. II. Cap. 8. §. 7.

Man hat über die Allgemeinheit der Erkenntniß Gottes gestritten. Die Uebereinstimmung der Völker in dem Glauben an eine Gottheit wurde von einigen zu einem Beweise des Daseyns Gottes gebraucht. Da diese Uebereinstimmung eine Thatsache ist, die nicht leicht kann bewiesen werden: so läßt sich leicht denken, wie sehr man den Streit über diesen Beweis hat können ins Weite spielen. Indeß ist doch durch philosophische Reisebeschreiber nun so viel ausgemacht, daß man kein Volk, das bereits aus der thierischen Stupidität des einzelnen Menschen zu dem Anfange der Gesellschaft und Sprache übergegangen ist, ohne Begriff von einer Gottheit gefunden habe. Was also über diese Frage ausgemacht ist, besteht in der allgemeinen Wahrheit, daß die Erkenntniß Gottes einige Kultur des Verstandes voraussetze, daß sie aber, so bald der nöthige Grad dieser Kultur bey einer Nation sich findet, nicht ausbleiben könne.

Ob nun der Begriff von Gott dem Menschen angebohren sey, oder nicht, diese Frage wird eben so entschieden werden müssen, wie man die Frage über das Entstehen aller deutlichen Erkenntniß entscheidet. Denn da die Erkenntniß Gottes aus dem Vorrath

von

von Verſtandesbegriffen zuſammengeſetzt iſt: ſo erfodert ſie erſt einen gewiſſen Grad der Entwickelung in dieſen Vorerkenntniſſen, ehe daraus die Idee von Gott hervorgehen kann, der Menſch muß erſt an andern Gegenſtänden bis zum Wahrnehmen der urſachlichen Verbindungen gekommen ſeyn, ehe er die Vorſtellung von urſachlicher Verbindung auf die Welt anwenden kann. Man kann daher nicht ſagen, daß die wirkliche Idee von Gott dem Menſchen angebohren ſey; denn das würde heißen, daß er mit deutlichen Begriffen auf die Welt komme; hingegen berechtigen uns alle Grundſätze über die Natur der Seele, die Vernunft und Erfahrung bewährt hat, daß, wenn ſich die Aufmerkſamkeit des Menſchen mit den Vorerkenntniſſen von urſachlicher Verbindung auf den Anblick des Weltgebäudes richtet, der Gedanke von einem außerweltlichen Urheber nothwendig in demſelben entſtehen muß.

Im Vorbeygehen — Bemerken Sie wohl ſchon nach dieſen Bemerkungen, wie eitel und unvernünftig das Vorgeben einiger Gottesleugner iſt: daß die Idee von Gott durch die Furcht entſtanden ſey? — Als wenn die Furcht — oder irgend eine Leiden-

schaft, — nicht schon ihren Gegenstand wenigstens in der Vorstellung voraussetzte! Wenn ferner nicht schon in dem Vorrathe der deutlichen Begriffe die Idee von Ursach und Wirkung bereit liegt, um auf das Weltgebäude angewendet zu werden, wird sie die Furcht erschaffen können? Ist es also nicht der Verstand, der den Begriff von Gott in die Seele bringt oder aufnimmt? — unvollständig, dunkel, schwankend, mit dem Sinnlichen vermischt in seinen ersten Versuchen, reiner, vollkommner in seinem Fortgange. Das Daseyn Gottes muß also eines Vernunftbeweises fähig seyn, und ihn alsdann wirklich erhalten, wenn die Vordersätze dazu in der Seele zu gehöriger Deutlichkeit gekommen sind.

Was aber den Ursprung der Erkenntniß Gottes aus den Verstandesbegriffen außer allen Zweifel setzt, das ist der gleichförmige Wachsthum ihrer Vollkommenheit und Reinigkeit mit dem Wachsthume des menschlichen Verstandes. Der Begriff von Gott in dem Verstande eines Leibnitz und eines Einwohners vom Feuerlande! Welcher Abstand zwischen Beyden! Aber woher dieser Abstand? — „Die See-

„le,

„le, ſagt Leibnitz, (*) iſt eine kleine Welt, wo „die deutlichen Ideen eine Vorſtellung Gottes „ſind, und die verwirrten eine Vorſtellung des „Weltalls.“ Vortreflich! aber nach ſeiner Art ſich auszudrucken. Ich bleibe nur jetzt bey dem erſten Gliede dieſes Satzes ſtehen. Fühlen Sie es nun in dem Innerſten Ihrer Seele, wie die Erkenntniß Gottes den Menſchen veredelt, wie eine jede Erweiterung ſeines deutlichen Geſichtskreiſes eine Erweiterung ſeiner Religion iſt? Ich glaube das geht ſo zu. Eine jede Erweiterung des Verſtandes vermehrt nicht allein den Vorrath deutlicher Ideen, ſondern ſtärkt auch die Aufmerkſamkeit zum Wahrnehmen der Beziehungen bey wirkenden und Endurſachen; ſie erhöhet die Fertigkeit mit dem reinen Verſtande zu denken, und ſich Ideen vorzuſtellen, die weder Figur noch Ausdehnung haben; ſie vermehrt den Schatz unſerer ſittlichen Begriffe und Urtheile, fließt durch dieſe in unſere moraliſchen Empfindungen, und bildet in der Seele die ſittlichen Eigenſchaften der Güte, der Gerechtigkeit, der Großmuth u. ſ. w. Sie ſehen nun leicht, mein Freund! daß ſich die Seele

(*) Oeuvres poſth. p. 66.

mit diesem Reichthum deutlicher Begriffe, mit dieser Geschicklichkeit sie außer sich wahrzunehmen, mit dieser Gewohnheit mit ihnen umzugehen, und mit den daraus gebildeten edlern Gestalten moralischer Eigenschaften in unserm eigenen Busen, daß sie damit sich die Idee von Gott vollkommner und würdiger bilden müsse. Halten Sie gegen diese Abschilderung das Gemählde eines armen hülflosen Geschlechtes, das noch in zerstreueten Familien lebt, mit einem unfreundlichen Himmel zu kämpfen hat, und nicht die nothwendigsten Künste des menschlichen Lebens kennt, ohne einen Schatten der bürgerlichen Gesellschaft umherirrt, arm an Sprache und Kenntnissen und unfähig des geringsten Grades der Aufmerksamkeit auf Werke der Kunst, — von Menschen in einem Zustande der Kindheit und der Bildsinnigkeit; wenn in der kümmerlichen Sprache dieses Volks sich das Wort Gott finden sollte: wie meynen Sie wohl, daß die Idee seyn müsse, die demselben bey diesen armen Geschöpfen zustimmen wird? Ein denkender Reisebeschreiber berichtet folgendes von den Einwohnern des Feuerlandes: (*) „Herr Banks

(*) Cooks Reise um die Welt im Hawkesworth. Th. 2. S. 45.

„Banks theilte Bänder und Glaskorallen unter sie „aus, welche ihnen ungemein zu gefallen schienen, „und die man in dieser Vermuthung mit ans Land „gebracht hatte. — Die Neubegierde scheint eine „vor den wenigen Leidenschaften zu seyn, wodurch „die Menschen sich von den Thieren unterscheiden, „von dieser aber mußte die Natur unsern Gästen „nur äußerst wenig mitgetheilt haben, denn un„geachtet man sie aus einem Winkel des Schiffes „in den andern führte, und sie eine solche Menge „von neuen Gegenständen, jeden Augenblick gleich„sam etwas anders sahen; so bezeugten sie doch im „geringsten keine Verwunderung oder Vergnügen „darüber."

Aus eben diesem Grundsatze muß man es erklären, daß eben so wie die Religionserkenntniß durch die Aufklärung reiner wird, so wird sie, wenn sie bey einem Volke rein gewesen, mit dem Untergange der Wissenschaften grob und abergläubisch. Die hieroglyphische Religion der Egyptier wurd bey dem Pöbel Thierdienst, die Handlungen der mosaischen Gesetzgebung, opus operatum, und die pythagorische Ideenbezeichnung durch Zahlen, die Kabbala. Es ist daher nicht zu verwundern, daß die nämliche Reli-

gion unter dem erleuchtetern Volke vernünftiger ist, indeß daß sie bey dem rohern als der sinnloseste Aberglaube erscheint. Pallas versichert, daß die Religion der Kalmücken die verdorbene Religion der Brahminen sey. Und wie groß ist diese Verderbniß nicht! Aber sie ist dem Grade der Rohigkeit gemäß, worin sich die Nation der Kalmücken befindet. Was bey den indischen Weisen bedeutende Hieroglyphe von göttlichen Eigenschaften und Ideen des Verstandes ist, das ist bey den Kalmücken unmittelbarer Gegenstand der Verehrung vermittelst der Einwohnung einer unsichtbaren Gottheit, deren Theile die rohe Einbildungskraft leicht mit sinnlichen Gegenständen zusammensetzen kann, indeß es ihr unmöglich ist, sie zu Zeichen von Eigenschaften zu gebrauchen, wovon sie keinen Begriff hat.

Mit dieser Thatsache sey es indeß, wie es wolle: so bestätigen doch alle Beobachtungen über Menschen und Völker den Fortgang der falschen Religionen, den Epiphanius in die drey Worte zusammengesetzt hat: Barbarismus, Scythismus und Hellenismus; Barbarismus dunkles Gefühl einer allgemeinen Ursach ohne Bilder und Tempel, Scythismus, Verehrung der Gottheit in den Himmels-

menskörpern, Hellenismus, Vergötterung des Lebendigen und seine Verehrung in Bildern und Tempeln. Sie sehen, wie in allen Arten der beyden letztern Stufen, die erste, nämlich das Gefühl einer allgemeinen Gottheit zum Grunde liegt. Habe ich also unrecht gesagt, daß Hume in der natürlichen Geschichte der Religion nicht weit genug zurückgegangen sey? Setzen nicht die beyden letzten Stufen augenscheinlich die erste voraus, haben wir die Verderbniß, die sie in die Religion brachten, anders als durch diese Voraussetzung begreifen können?

Daß das Gefühl einer solchen allgemeinen Gottheit den spätern Verderbnissen der Abgötterey vorhergegangen, davon erhielten sich so gar die Spuren mitten unter diesen Verderbnissen. Die Weltweisen der aufgeklärten unter den abgöttischen Völkern, nutzten die Erweiterung des Verstandes, um die Idee des allgemeinen Weltschöpfers reiner, würdiger und vernunftmäßiger zu machen; indeß daß sie die Staatsgottheiten, deren Verehrung bey dem ungebildeten mit den vaterländischen Gesinnungen verflochten waren, stehen ließen; indem sie ihre Verehrung bald, so gut sie konnten, in ihr System brachten,

ten, bald sie so herabsetzten, daß sie nichts als eine politische Verehrung blieb. Ich weiß nicht, wie man das stärker und deutlicher ausdrücken könnte, als mit den bekannten Worten des Antisthenes: „es giebt viel bürgerliche Gottheiten, aber nur Einen natürlichen.“ Der Fall der abgöttischen gemeinen Wesen mußte endlich der Fall der Abgötterey selbst seyn. Der Dienst der vaterländischen Gottheiten, der immer war unangetastet geblieben, so lange weise Männer in ihm die Religion des Vaterlandes verehren zu müssen glaubten, fiel endlich, nachdem die allgemeine Knechtschaft des römischen Reiches unter dem Caracalla endlich auch den Namen der Freyheit und des Vaterlandes vertilgt hatte. Da verspotteten die Lucians, und andere Menschen ohne bürgerliche und ohne allgemeine Tugend die ehemaligen Staatsgötter, ohne den wahren einigen Gott zu verehren. Die Sittenlosigkeit und die Schwelgerey witziger Wüstlinge machten die Gottesleugnung allgemein.

Finden wir nicht im Kleinen das ganze Gemählde der Religionsgeschichte, dessen einzelne Züge durch weite Zeiträume zerstreut sind, unter unsern Augen und in unsern Zeiten wieder zusammen?

Wenn

Wenn man daran zweifeln wollte: ſo müßte man daran zweifeln, ob es unter uns einen ungebildeten Haufen, ſchwelgende Großen, und einſame, mäßige, beſcheidene Freunde der Wahrheit gebe; bey den Erſtern iſt die Religion nicht ohne Aberglauben, bey den Zweyten führt die Verdorbenheit der Sitten zur Gottesleugnung, und nur die Letztern ſchwingen ſich zur Anbetung eines unſichtbaren Gottes auf den Lichtflügeln reiner Gedanken.

Laſſen ſich nun nach dieſen unleugbaren Erfahrungen die großen Vortheile verkennen, die dem wahren Chriſtenthume aus der Aufklärung des Verſtandes zuwachſen? Nur dieſe ſetzt uns in den Stand, nach der Lehre Jeſu, Gott, als einen Geiſt, — als ein unſichtbares moraliſches Weſen, ohne Ausdehnung, ohne ſinnliches Bild, als einen Gegenſtand nicht der Sinne und der Einbildungskraft, ſondern des reinen Verſtandes — im Geiſte und in der Wahrheit, nicht durch opus operatum, ſondern durch tugendhafte Geſinnungen und Handlungen zu verehren. Indem wir dem Vater des Lichtes danken, daß er uns dieſer Belehrung gewürdigt

hat,

hat, wollen wir seiner Barmherzigkeit diejenigen Völker überlassen, die sie noch nicht fassen, nicht erhalten konnten, und unsere Vernunftfähigkeit nicht vernachlässigen, damit sie uns nicht unnütz werde.

IX.

Es fängt mich beynahe an zu gereuen, daß ich Ihrem Verlangen nachgegeben, und mich tiefer in die Unterſuchung über die Dauer der künftigen Strafen eingelaſſen habe, als ich Anfangs Luſt hatte. Nicht als ob ich jetzt meiner Ueberzeugung weniger trauete, als damals, da ich Ihnen zum erſten mahle ſchrieb. Denn ob ich es gleich als einen bloßen Beyfall der Aufmunterung anſehe, was mir ein verſtorbener großer Gottesgelehrter ſchrieb: (*) „ſur l'éternité des peines Vous n'avés qu'à tirer l'echelle après Vous," indem ich weit entfernt bin, eine Unterſuchung leicht für geſchloſſen zu halten, oder die Schwierigkeiten zu verkennen, die mit ſchweren Erörterungen verknüpft ſind, und mich, auch in den geringſten Kleinigkeiten, eines ungetheilten Wahrheitsanſchauens

(*) Der ſeel. D. Töllner in Frankfurt an der Oder.

ſchauens zu rühmen, deſſen ſich nur die Schwärmerey zu rühmen pflegt: ſo bin ich doch, was die Hauptfrage betrift, noch immer meiner Sache vollkommen gewiß.

Was ich beſorge, iſt, daß indem ich bey dieſer Frage bis in ihre feinſten Adern in allen dunkeln Windungen gehen wollen, dieſe ſubtilen Erörterungen, deren Entſcheidung für die Hauptſache gleichgültig iſt, wenn ich darin eine Blöße gegeben habe, wie das ſo leicht möglich iſt, ein unvortheilhaftes Licht auf die Hauptſache werfen möchten. Dieſe Beſorgniß iſt keine leere Einbildung. Ich werde Ihnen in dieſem Schreiben von demjenigen Rechenſchaft geben, was H. Leſſing gegen einige Stellen meines Hauptſtücks von den ewigen Strafen erinnert hat. Sie werden ſehen, daß wir Beyde in der Hauptſache eins ſind, und daß alle ſeine Erinnerungen ſo beſchaffen ſind, daß ich ihnen hätte entgehen können, wenn ich die Schranken meiner Unterſuchungen hätte verengen wollen. Ich könnte alſo dieſe Nebenſtücke Preis geben, mich in die Entſchuldigung der allgemeinen menſchlichen Fehlbarkeit hüllen, und mich in der Hauptſache mit H. Leſſings eigenem Beyfall verſtärken. Ich könnte es meinen Leſern

über-

überlaſſen, das Weſentliche von dem Zufälligen zu unterſcheiden, und die Hauptſache nicht durch einige Verſehen in Nebendingen leiden zu laſſen. Das könnte ich, wenn ich nicht beſorgen müßte, daß mancher mit dem gewöhnlichen allgemeinen Urtheile, womit man das Ganze zu verdammen pflegt, wenn gegen einen Theil etwas eingewandt iſt, auch gegen mich zufahren werde, — daß mein ganzes Hauptſtück über dieſe Materie widerlegt ſey. Der Augenſchein lehrt, daß H. Leſſing nicht ſo geurtheilt habe; aber er mußte allen unſeren Leſern ſeine eigene ſtarke Unterſcheidungskraft zutrauen, um zu hoffen, daß ſie gleichfalls nicht ſo urtheilen würden. Sie können denken, ob man das darf.

Doch das ſind Unbequemlichkeiten, denen nun einmahl nicht abzuhelfen iſt, nachdem es H. Leſſingen nicht gefallen hat, ſie in Betrachtung zu ziehen. Ich will alſo die fernere Erörterung dieſer Materie ſo nützlich zu machen ſuchen als ich kann, indem ich Ihnen zeige, wie weit H. Leſſing mir Beyfall giebt, und mit welchem Rechte er mich tadelt, da wo er gegen meine Sätze etwas einzuwenden findet.

1. Ich hatte das Wahre in der Lehre von den ewigen Strafen so ausgedruckt: „„Wenn nichts an„„ders die endliche Hölle seyn soll, als dieser ewige „„Schaden, der uns von jeder Versündigung an„„klebt: so wird niemand bereitwilliger seyn, als „„ich, dieser Meynung die Hände zu bieten. Ich „„werde gern alle Mißdeutungen, denen der Aus„„druck könnte unterworfen seyn, um der Sache „„selbst willen, übersehen. Ich werde es — den „„Gemüthern einzuprägen suchen, daß eine jede „„Unsittlichkeit ihre bösen Folgen bis ins Unendli„„che habe, daß ein jeglicher Schritt, den man „„in dem Wege der Vollkommenheit zurückthut, „„unser ganzes ewiges Daseyn hindurch an der „„ganzen Summe derselben, an der Länge des „„durchlaufnen Weges fehlen werde.““ H. Lessing setzt hinzu: Schön und wohl! nachdem er vorher eben diesen Satz genauer und wissenschaftlicher also ausgedruckt hatte: (*) „Aber ich muß zuvörderst „jene esoterische große Wahrheit selbst anzeigen, in „deren Rücksicht Leibnitz der gemeinen Lehre von „der ewigen Verdammniß das Wort zu reden, zu

träg-

(*) Erst. Beytr. S. 726.

„träglich fand. Und welche kann es anders seyn, „als der fruchtbare Satz, daß in der Welt nichts in„fulirt, nichts ohne Folgen, nichts ohne ewige Fol„gen ist? Wenn daher auch keine Sünde ohne Fol„gen seyn kann, und diese Folgen die Strafen der „Sünde sind: wie können diese Folgen jemals Folgen „zu haben aufhören? H. Eberhard selbst erkennt in „diesem Verstande die Ewigkeit derselben, und drückt „sich mit aller Stärke und Würde darüber aus.“ In diesem Sinne also, sind wir eins, giebt es ewige Strafen.

2. Diesen Sinn vorausgesetzt, sind wir ferner darüber eins: daß die ewigen Strafen die Besserung nicht hindern, sondern befördern. „Ich will sagen, „heißt es bey H. L. (*) und habe zum Theil schon „gesagt: wenn die Strafen bessern sollen; so hin„dert die immerwährende Fortdauer des physischen „Uebels derselben, so wenig die Besserung, daß „vielmehr die Besserung eine Folge dieser Fortdauer „ist.“ Eben das sage ich noch weitläuftiger in dem Absatze, der sich mit den Worten anfängt: „Die Er-

(*) Ebend. S. 231.

„wartung, daß die Strafen auch nach dem Tode „beſſern werden, gründet ſich nicht allein auf die Ei„genſchaften Gottes, ſie beruhet auch auf der Na„tur des menſchlichen Geiſtes ſelbſt.“ Wollen Sie da weiter fortleſen; ſo werden Sie das mehr entwickelt finden, was H. Leſſing mit den Worten andeutet: „daß die Beſſerung eine Folge von der Fort„dauer der Strafen iſt.“

Man muß ſich wundern, daß man dieſe Wahrheit nicht hat in der Bibel finden können; ſie iſt doch ſo deutlich darin enthalten, und zwar in der Geſchichte des reichen Mannes, die man ſo oft zum Beweiſe des Gegentheils gemißbraucht hat. Ich will ſie hier einmahl mit den Worten eines launigten Schriftſtellers erzählen, der ſie auch ſchon zum Beweiſe von der Möglichkeit der Geſtraften in jener Welt genutzt hat; (*) „Dives, ein filziger Bube, ſo lautet die Erzählung, „von unermeßlichem Reich„thum, aber ohne alle geſellige Empfindung, ſcheint „ganz für ſich ſelbſt gelebt zu haben. —

„Die

(*) S. An other Traveller by Coriat junior. Vol. II. S. 69.

„Die Geſchichte hebt an und erzählt, daß er in „dieſer Unempfindlichkeit ſtarb und dafür verdammt „wurd! — und wer bekümmert ſich darinn, ob er „das wurd? —

„In der Hölle giengen ihm die Augen auf! „ſchrecklicher Wechſel! — Noch leiden wir nur we„nig für das Ungeheuer. — Aber bemerken Sie die „Folge, denn ſie iſt Ihrer ernſtlichen Aufmerkſam„keit werth.

„Hier wird er mitten in ſeiner Herzensangſt „von dem Gefühl des Mitleids gerührt, „das ihm bis dahin ganz fremd geweſen zu ſeyn „ſcheint.“

„Iſt es nicht erſtaunend, daß die erſte Frucht „ſeiner MenſchlichKeit in der Hölle aufblü„hen ſoll?“

„Ich habe noch fünf Brüder, ſagt er, laß, o laß „ſie nicht kommen in dieſen Ort der Qual. Und ge„rade in dieſer Periode, nicht eher, fängt das Elend „des unglücklichen Dives an uns zu rühren.“

3. Wogegen ſtreiten wir denn, wenn wir nicht gegen die ewige Dauer der Strafen überhaupt ſtreiten? — H. Leſſing ſagt: (*) „Nicht die Ewig„keit der natürlichen Strafen wird geleugnet, ſon„dern — was denn? — die Ewigkeit der Hölle. — „Alſo iſt Beydes nicht eins? Alſo iſt die Hölle et„was anders, wenigſtens etwas mehr als der Inbe„griff jener Strafen?“ Und was iſt dieſes mehr, dieſe Hölle, deren Ewigkeit wir leugnen? „Die „intenſive Unendlichkeit, die man mehr oder weni„ger ſtillſchweigend oder ausdrücklich, den Strafen „der Hölle unbedachtſam beygelegt, oder gar beyle„gen zu müſſen geglaubt; dieſe weder in der Ver„nunft noch in der Schrift gegründete intenſive Un„endlichkeit iſt es, welche die unendliche Dauer der„ſelben ſo unbegreiflich, mit der Güte und Gerechtig„keit Gottes ſo ſtreitend, unſern Verſtand und un„ſere Empfindung ſo empörend, macht, von jeher ge„macht hat, und nothwendig machen muß.“ Das ſagt H. Leſſing, und das, denke ich, habe auch ich geſagt, meine ganze Abhandlung beweiſet es.

Die

(*) Ebend. S. 229.

Die Gründe, womit man in den theologiſchen Schulen die Ewigkeit der Strafen, wenigſtens ehemals, zu beweiſen pflegte, ſind ſo beſchaffen, daß ſie eine ewige Hölle, oder intenſivunendliche Strafen erhärten ſollten. Sie gehen alle dahin, die Unendlichkeit der Strafen, nicht aus der ewigen Fortſetzung der Sünde nach dem Tode, ſondern aus der unendlichen Strafbarkeit einer jeden Sünde in dieſem Leben herzuleiten; und dieſe unendliche Strafbarkeit der Sünde folgt, nach der Meynung dieſer Gottesgelehrten, aus der Unendlichkeit Gottes, der durch die Sünde beleidigt wird. Dieſes Spiel des Witzes findet ſich bereits in den Syſtemen der ſcholaſtiſchen Theologie, und vermuthlich auch ſchon vor ihnen. „Da die Sünder gegen Gott ſündigen, der ewig iſt, ſagt Thomas von Aquino, (*) ſo iſt „es ſchicklich, daß ſie die göttliche Gerechtigkeit ewig „ſtrafe.“ Dieſer Beweis iſt mit geringen Abänderungen, die mehrentheils nur den Punkt der Vergleichung betreffen, ſeit der Zeit wiederholt worden.

(*) S. Thom. Summa. Suppl. P. III. Qu. 99. Art. 1.

Was aber noch mehr zu verwundern iſt, das iſt, daß er ſelbſt noch nach der Zeit iſt wiederholt worden, da man ſchon auf beſſere Beweiſe geſonnen. Ich will hier nicht den Beweis des Jeſuiten Drexel (*) anführen, der, ſo viel ich weiß, zuerſt von der gewöhnlichen Beweisart, — man könnte vielleicht errathen warum? abgieng, und die ſogenannte mittlere Erkenntniß Gottes, die man in den Schulen ſeines Ordens zuerſt ausdrücklich gelehrt hatte, in dieſer Materie ſehr unglücklich anwandte. Aber Leibnitzens Beweis, warum mußte den Mosheim nicht, da er ihn doch kannte, und, wenn er ihn noch nicht aus der Vorrede zu Sonera Schrift hatte kennen lernen, doch aus der Theodicee kennen mußte? Warum beharrete er noch immer bey dem Beweiſe aus der Unendlichkeit Gottes und der daraus gefolgerten unendlichen Strafbarkeit der Sünde? Warum blieben ſo viele Gottesgelehrte noch immer bey dieſem Beweiſe, als wenn der Leibnitziſche nicht in der Welt geweſen wäre?

(*) S. N. Arel. des Sokr. S. 391.

te? (*) War es nicht, weil er wirklich der Beweis nicht war, den ſie nöthig hatten, nämlich ein Beweis, womit ſich die intenſive Unendlichkeit der Strafen erhärten ließ. Wenn ſie daher dieſes Argument gebrauchten, ſo dehnten ſie es, gegen Leibnitzens Abſicht, zur Erhärtung einer phyſiſchen Unveränderlichkeit in der ewig gleichſtarren Verſtokkung des Sünders aus, und verfielen dadurch in das Diallele, das ich angezeigt habe; (**) ſie bewieſen die Unmöglichkeit der Beſſerung aus der Unmöglichkeit, einen ſtrafenden Gott zu lieben. So weit gieng Leibnitz nicht; er konnte es nicht unmöglich halten, daß der Geſtrafte den Gott liebe, der ihn verhältnißmäßig ſtraft, und eine intenſive Unendlichkeit konnte er nicht vorausſetzen.

(*) Ich führe nur einige an: Joh. Jac. Rambach, Joach. Joh. Dan. Zimmermann, Schubert, deren Meynungen ich angeführt habe, in der N. Ap. des Sokr. S. 373. in der Anmerk. und Schuberts Meynung, die von den andern in etwas abgeht, Ebend. S. 398.

(**) Ebend. S. 398.

Der Begriff von der intensiven Unendlichkeit der Strafen ist also noch in einigen theologischen Schulen, und gegen den habe ich mich erklärt. Ich habe zugleich behauptet, daß sich dieser Begriff nicht mit den Grundsätzen der Leibnitzischen Philosophie vertrage; ich habe hinzugesetzt: daß, indem Leibnitz ewige Strafen behauptet, „er es nach seiner Methode gethan, die Lehrsätze der verschiedenen Schulen als Voraussetzungen anzunehmen, und sie mit „seinem System zu vergleichen, ohne ihnen selbst „beyzupflichten;" ich habe gesagt, „daß das mildere „Schicksal der Sünder seinem System zu tief eingegraben seye, als daß man das Letztere annehmen, und „das Erstere verwerfen könnte;" ich habe endlich dieses mildere Schicksal in seiner Meynung von der immer wachsenden Vollkommenheit der Welt zu finden geglaubt.

Ueber alle diese Punkte habe ich, nach H. Lessings Urtheile Leibnitzens Sinn nicht recht gefaßt. Hier also würde es seyn, wo wir nicht mehr eins sind. Ich werde mich erklären, und vielleicht wird alsdann wenigstens ein Theil des Widerspruchs, der sich hier zwischen unsern Meynungen zu finden scheint, wegfallen.

1. Erst-

1. Erſtlich alſo habe ich geſagt: daß Leibniz ſeine Philoſophie den herrſchenden Lehrſätzen anzupaßen geſucht habe. Damit habe ich nichts weiter ſagen wollen, als: daß er erſt die Wahrheit aufrichtig und fleißig erforſcht, und dann das, was er gefunden, ſo weit es ſich thun ließ, in die gewöhnliche Terminologie gekleidet habe. Um bey der gegenwärtigen Materie ſtehen zu bleiben: ſo hat er, meiner Meynung nach, das, was von den Lehrſätzen der theologiſchen Schulen über das Schickſal der Sünder nach dem Tode ſich mit ſeinem Syſtem reimte, in den Ausdrücken derſelben vorgetragen, und da er eine Seite gefunden, von welcher der theologiſche Sprachgebrauch einen wahren Sinn, hatte denſelben beybehalten. Ob man dieſes Verfahren nicht lieber ein Anpaſſen der theologiſchen Lehrſätze an den Sinn ſeines Syſtems nennen ſolle, das will ich nicht entſcheiden; genug, daß das meine Meynung geweſen iſt, die ich hier erklärt habe. Am allerwenigſten iſt es mir eingefallen, Leibnitzen einer Eitelkeit zu beſchuldigen, oder ſeine Geſinnungen verdächtig zu machen. Sollte man meine Worte ſo mißbrauchen: ſo erkennt Hr. Leſſing ſelbſt ausdrücklich, daß man mir Unrecht thun würde. Ich könnte ſo gar in Leibnitzens Schriften noch größere Beweiſe ſeiner Gefälligkeit gegen

gegen die Meynungen anderer, und das aus noch weniger rühmlichen Bewegungsgründen, als die, welche ich ihm beygelegt habe, finden, ohne daß ich mich getrauete, von diesem großen Manne etwas zu denken, das der Achtung entgegen wäre, die sich in jeder Seele, die nur einen Theil seiner Verdienste zu schätzen im Stande ist, festsetzt. (*) Indeß möchte ich doch fragen, ob es nicht ein Beyspiel seiner Gefälligkeit sey, wenn er dem P. De Bosses (**) zeigt, wie man nach seinem System die Transsubstantiation gewissermaaßen sich vorstellen könne; und zugleich an einem andern Orte der Consubstantialität seinen Beyfall giebt.

Das hab ich also gemeynt, wenn ich gesagt habe, er pässe seine Philosophie den Lehrsätzen verschiedener Partheyen an: er zeigt, welchen Sinn nach seinem System ihre Terminologie haben müsse. Daß es weiter nichts sey, hätte ich auch schon daraus abnehmen können, daß viele seiner Er-

klä-

(*) So beurtheilt ihn La Croze weit strenger als ich ihn beurtheilt habe, und nennt ihn doch einen virum incomparabilem. Thes. Epist. T. III. S. 193.

(**) Leibn. Opp. T. II. S.

klärungen von dieſer Art in den theologiſchen Schulen kein Glück gemacht haben. So viel man weiß, iſt ſeine Theorie der Transſubſtantiation eben ſo wenig allgemein angenommen worden, als ſeine Vorſtellungsart der ewigen Strafen.

Wenn das Anpaſſen ſeiner Philoſophie dann nun weiter nichts war, als dieſer Gebrauch der Terminologie, in ſeinem eignen Sinne: ſo iſt es ſo widerſprechend nicht, ſie den Lehrſätzen verſchiedener Partheyen anzupaſſen, daß man mit H. Leſſingen ſagen könnte: „dieſes hieße dem Monde ein Kleid „machen.“ Denn der Widerſpruch, der in den Lehrſätzen zu ſeyn ſcheint, wenn man auf den Sinn ſiehet, den die theologiſchen Schulen ihren Kunſtwörtern beylegen, hört auf ein Widerſpruch zu ſeyn, wenn man ihre Bedeutung anders einſchränkt. Ich habe davon in dem Laufe dieſer Unterſuchungen mehrere Beyſpiele angeführt; das aber, welches am ſicherſten hieher gehört, iſt ſeine Erklärung über den unbedingten Rathſchluß, den er zulaſſen wollte, wenn man darunter nicht Rathſchlüſſe ohne objekti-

ve

(*) Oeuvr. poſth. S. 481.

ve Gründe verſtände, ſondern Rathſchlüſſe, deſen objektive Gründe uns unbekannt ſind. Nach dieſem letztern richtigen Sinne pflichtete Leibnitz der Lehre von den unbedingten Rathſchlüſſen bey, nach dem erſtern falſchen nicht. Das habe ich mit den Worten ſagen wollen: „er legte ihnen einen erträglichen „Sinn bey — ohne ihnen ſelbſt beyzupflichten.“ Ich hätte beſtimmter ſagen ſollen: ohne ihnen in einem andern, als in dieſem erträglichern Sinne, beyzuſtimmen. Was ich damals nicht gethan habe, thue ich jetzt. Und da ich dieſe Lehrart Leibnitzens nie gemißbilligt, da ich ſie nach meinem Vermögen vielmehr nachgeahmt habe, ſo gehöre ich zu den neueſten Philoſophen nicht, „die viel zu weiſe geworden ſind, „als daß ſie die Klugheit der alten Philoſophen in „ihrem exoteriſchen Vortrage, ſo wie Leibnitz, beobachten ſollten.

2. Ich fahre fort: „„um ſeiner beſten Welt auch „„bey denen, die eine Ewigkeit der Höllenqualen „„annehmen, Eingang zu verſchaffen, ſuchte er dar„„zuthun, daß auch dieſe ſich mit ſeinen Sätzen von „„der Gerechtigkeit Gottes reimen laſſe.““ Herr Leſſing frägt bey dieſer Stelle: „Aber in welcher „Verbindung ſtehet dieſer Beweis (der Leibnitziſche,

ren

von der Gerechtigkeit ewiger Strafen) mit der „Lehre von der beſten Welt? Wie kann er „dieſer Lehre bey denen Eingang verſchaffen, wel„che die Ewigkeit der Höllenqualen, auch ohne ihn, „annehmen?“

Nach dem zu urtheilen, was man von Leibnizens öffentlicher Lehrart weiß, ſehe ich nicht ab, warum dieſer Beweis nicht mit ſeiner beſten Welt (*) in Verbindung ſtehen könne. War es nicht in ſeinem eigenen Kopfe: ſo war es in den Köpfen ſeiner Zeitgenoſſen. Da, wo er zum erſten mahle auf dieſe

(*) H. Leſſing iſt damit unzufrieden, daß ich Leibnizens Lehre von der beſten Welt ſeine beſte Welt nenne. Ich habe dieſe Lehre nach demjenigen benannt, der ſie in ihrem beſten Lichte und ihrer gröſſten Fruchtbarkeit gezeigt hat. Das Kopernikaniſche Syſtem iſt immer noch unter dem Namen ſeines Erfinders bekannt, ungeachtet es durch Keppler und Newton Erweiterungen erhalten hat, dergleichen ſich die Lehre von der beſten Welt von keinem Nachfolger Leibnizens rühmen kann. Doch das iſt eine Kleinigkeit!

dieſe Materie kömmt, geht er die gewöhnlichſten Hypotheſen über die ewigen Strafen durch, und zeigt, wie ſie ſich alle mit der Lehre von der beſten Welt reimen laſſen. Ich finde da keine Spur, daß ſein eigenes Syſtem auf die gewöhnliche Lehre von den ewigen Strafen führe; er nimmt ſie bloß als eine eingeführte Lehre an, (en nous tenant donc à la doctrine établie) und zeigt, ſie vertrage ſich nicht allein mit der Lehre von der beſten Welt, ſondern die Güte Gottes könne auch dabey nicht anders, als vermittelſt dieſer Lehre gerechtfertigt werden; denn die durch die Weisheit geleitete Güte hat müſſen den Plan wählen, worin ſich dieſe Uebel befanden, weil er der Beſte war. Leibnitz zeigt, wie dieſe Auflöſung des Knotens, den das Uebel in der Welt mit der Güte Gottes macht, für alle bekannte theologiſche Syſteme hinreiche, ungeachtet er, ich will nicht ſagen, den mildern günſtiger iſt, wenigſtens dieſe mildere für reimlicher mit ſeinen Grundſätzen hält. Un Origéniſte, ſagt er, (*) qui voudra, que celles (les Créatures) qui ſont rationelles, deviennent toutes enfin heureuſes, *ſera encore plus aiſé à contenter.*

Alſo

(*) Theod. P. II. §. 211.

Alſo eine Ewigkeit der Strafen reimte er mit ſeiner beſten Welt auch für diejenigen, die dieſe Ewigkeit in ihrer ganz groben Geſtalt annahmen; aber nicht ganz in dieſer groben Geſtalt. Er ließ aber auch Soners Einwürfe gelten, die gegen den Beweis der intenſiven Unendlichkeit der Strafen gerichtet waren, und hielt ſich an einen andern, den auch ſchon einige Gottesgelehrte gebraucht hatten. So behielt er die eingeführte Terminologie bey, und brachte den Sinn, den ſie ausdruckte, der Wahrheit näher. Denn eben dadurch, daß ſein Beweis noch einiger Beſſerung und Milderung der Strafe Raum ließ, machte er dieſe Strafen dem verhältnißmäßigſten Willen Gottes anſtändiger, und zeigte die Verbindung des Strafübels mit dem Wohl der vernünftigen Geſchöpfe in größerer Evidenz. Wenn ich daher zwar überhaupt mit jeder Verbindung des Uebels im Plane der beſten Welt zufrieden ſeyn muß: ſo dünkt mich doch die die Beruhigendſte, wo auch in dem Geſtraften nach dem Uebel noch etwas ſeyn kann, dem zu Gute das Uebel in das Gewebe iſt verflochten worden.

Ich getraue mich nicht zu entſcheiden, ob Vattel etwas dieſen Gedanken ähnliches im Sinne gehabt

habe, als er schrieb: „Man muß gestehen, daß, „wenn man die Lehre von der Ewigkeit der Strafen (in dem Sinne, den H. Lessing selbst verwirft, und der eine ewige Unveränderlichkeit in dem Zustande der Gestraften mit sich führt) „beybehält, noch einige „ge Schwierigkeiten zurückbleiben, woraus man sich „nicht ganz helfen kann: da hingegen alle Schwie„rigkeit verschwindet, und das Leibnitzische System „demonstrationsfähig wird, so bald man eine Art „von Origenismus zuläßt, (eine Art, nämlich die Art, wobey die Veränderlichkeit der Zustände bleibt) „dem zu folge die Intelligenzen dereinst zur Glück„seeligkeit kommen sollen.“ (*)

Ich bin also vollkommen von H. Lessings Meynung: (S. 220) „daß die Verschiedenheit in Leib„nitzens Vortrage nichts anders als Verschiedenheit „der Lehrart sey. — Ich beschuldige ihn nicht: „er sey in Ansehung der Lehre selbst mit sich uneinig „gewesen; indem er sie öffentlich mit den Wor„ten bekannt, heimlich und im Grunde aber ge„leuguet habe.“

3. Nach

(*) Def. du Syst. Leibn. §. 31. und §. 201.

3. Nach dieſer Erklärung meines Urtheils über die Verſchiedenheit der Lehrart in Leibnitzens Schrif-ten geht mich das nun weiter nicht an, was Herr Leſſing über des Weltweiſen Meynung von den göttlichen Strafen ſehr ſcharfſinnig bemerkt. Es iſt vollkommen richtig, „Leibnitz redet nicht bloß von „beſſernden Strafen, und zwar von Strafen, die „auch nur die beſſern, welche ſie mit anſehen: er re-„det auch von einer bloß rächenden Gerechtigkeit „Gottes, welche weder die Beſſerung, noch das „Exempel, ni même la reparation du mal zur Abſicht „habe.“ Mir iſt die Stelle, worin Leibnitz ſo re-det, nicht unbekannt. Ich habe aber geglaubt, nicht Rückſicht darauf nehmen zu dürfen; denn allen-falls wäre dieſes eine von den Meynungen, die ihm eigen ſind, oder mit denen er ad hominem argumentirt.

Ich würde geneigt ſeyn, dieſe letzte Vermuthung vorzuziehen, wenn ſich in Leibnitzens Schriften alle-mahl dieſe Arten zu argumentiren ſicher genug un-terſcheiden ließen. Da er bis auf das Allgemeine der diſparateſten Syſteme hindurchſchauete, ſo trat er ſogleich mit ſeinen Gegnern auf einen gemeinſchaft-lichen Boden, und zeigte ihnen von da aus, was

aus ihren Grundſätzen folge, ohne daß es ſich genau ſagen läßt, ob er ſich überhaupt mit dieſen Grundſätzen begnüge. Ein ander Mahl ergänzt er aus ſeinem Syſtem, das, was ſich aus den Grundſätzen eines andern Syſtems nicht herleiten läßt. Wo ich mich nicht irre, iſt das in den Stellen, wovon hier die Rede iſt, der Fall. Hobbes hatte bewieſen, daß mit dem Syſtem der Fataliſten die Regeln der göttlichen und menſchlichen Gerechtigkeit beſtehen können. Leibnitz erkennt das, aber mit Ausnahme desjenigen Theils der Gerechtigkeit, die ſich auf eine wirkliche Convenienz, auf eine gewiſſe Schadloshaltung des Verſtandes gründet.

Ich erkenne dieſe Art der Gerechtigkeit auch, ich glaube nur, daß mich die Geſetze des vollkommenſten Willens nöthigen, außer dieſer Harmonie der Ordnung, die doch nur Eine Art der Harmonie iſt, die anderen Arten der Verknüpfungen nicht zu überſehen. Ich traue es der höchſten Güte und Weisheit zu, daß in der wirklichen Welt, die Strafübel nach dieſen beyden Arten der Gerechtigkeit der rächenden und der beſſernden ausgetheilt ſeyn. Es iſt unmöglich aus der Erfahrung einen Fall anzuführen, wo ſie getrennt wären, und die Vernunftgründe, die aus

dem

dem Begriff des höchſten Weſens hergenommen ſind, führen, meiner Einſicht nach, allemahl auf ihre Vereinigung.

Dieſe Verbindung der beſſernden und rächenden Gerechtigkeit ſetzt indeß freylich einen Begriff der Strafe voraus, den ich vor Augen gehabt habe, und der etwas enger iſt, als derjenige, welchen Leibniz ſcheint im Sinne gehabt zu haben. Ich habe nämlich Strafen diejenigen phyſiſchen Uebel genannt, deren Verknüpfung mit dem moraliſchen Uebel auch dem Geſtraften erkennbar iſt; nach Leibnitzens Sinne müßte auch das Strafe genennt werden, wobey dieſe Verknüpfung nur von irgend einem andern verſtändigen Weſen, wäre es auch allein das höchſte Weſen ſelbſt, kann erkannt werden. In dieſem letztern Verſtand giebt es allerdings eine rächende Gerechtigkeit, die nicht korrektiv iſt, in dem erſtern ſind dieſe beyden Arten der Gerechtigkeit nicht zu trennen. Jener Begriff, wofern er anders Grund hat, iſt ein transcendentalerer Begriff von Strafe, der vielleicht in einigen Gelegenheiten ſeinen Nutzen hat; bey der gegenwärtigen Unterſuchung aber glaubte ich nicht nöthig zu haben, bis auf ihn hinaufzuſteigen. Denn da ich die Abſicht hatte zu zeigen, wie wenig Grund man habe,

den Zuſtand der Geſtraften nach dem Tode als einen unveränderlichen Zuſtand anzunehmen: ſo konnte ich mich begnügen, von bloß korrektiven Strafen zu reden; weil es doch unmöglich ſeyn muß zu beweiſen, daß die Verknüpfung keines ihrer phyſiſchen Uebel mit ihren moraliſchen Uebeln von den Geſtraften nach dem Tode könne vorgeſtellt werden, und das die ganze Ewigkeit hindurch; man müßte ſonſt annehmen, daß dieſe Geſtraften, durch die Veränderung, die in ihrem Tode mit ihnen vorgeht, auch der Vernunftfähigkeit beraubt werden. (*) Leibnitz behauptet das nicht, indem er die rächenden Strafen von den korrektiven unterſcheidet; dieſer Unterſchied kann daher auf den Hauptſatz in der gegenwärtigen Unterſuchung keinen merklichen Einfluß haben.

4. Ich habe endlich geglaubt, daß das Leibnitziſche Syſtem einer ſtetswachſenden Vollkommenheit des Weltalls günſtiger ſey, als einer ſtetsgleichen Vollkommenheit ihrer aufeinander folgenden Zuſtände; ich habe dieſes in einer Stel-

le

(*) N. Apol. des Sokr. S. 423.

ie Leibnitzens in einem Briefe an Bourguet zu finden geglaubt.

H. Leſſing will, daß ich mich geirrt habe, und das erkenne ich in Anſehung des letztern Punktes, und danke es dieſem ſcharfſinnigen Manne, daß er mich darauf hat aufmerkſam machen wollen. Es iſt wahr, Leibnitzens Zweifel kann in der von mir angeführten Stelle, ſowohl auf alle drey Hypotheſen, als auf die zwey letztern gehen, und daß er auf alle drey gehe, beweiſen die übrigen Briefe.

Allein es ſcheint mir nicht ſo unſtreitig, „daß auch „nicht das Leibnitziſche Syſtem überhaupt der wachſenden Vollkommenheit des Weltalls günſtiger ſeyn „ſolle.“ Es ſcheint verwegen, die Folgen aus dem Syſtem eines Mannes, und eines ſo großen Mannes, beſſer kennen zu wollen, als er ſelbſt. Allein hier ſind meine Gründe, warum ich dieſes Syſtem der wachſenden Vollkommenheit zuträglicher halte!

Die Erfahrung kann bey der Wahl unter den drey Hypotheſen des Rektangels, des Dreyecks und

der Hyperbel nichts entscheiden. Die einzelnen Wesen mögen verändert werden, wachsen oder abnehmen, wie sie wollen, der Schluß gilt nicht von ihnen aufs Ganze; in jeder Hypothese kann Wachsthum und Abnehmen des Einzelnen statt finden. Aus dem Begriffe des besten Willens läßt sich auch nichts für oder wider Eine von ihnen herleiten; denn wir können nicht bestimmen, in welcher Einrichtung die mehreste Vollkommenheit seyn würde. Allein sollte sich die gleichmäßige Vollkommenheit der Weltzustände mit dem vollkommensten Verstande vertragen, der den besten Willen immer vorleuchtet, und der nichts ohne Grund anordnet? Kurz, sollte sich die Hypothese des Rektangels mit dem Satze des Nichtzuunterscheidenden reimen lassen? — A. G. Baumgarten hat diesen Satz auch bis auf das Völliggleiche ausgedehnt und gezeigt, daß das Völliggleiche auch Völligähnlich seyn müsse. Hat Leibnitz diese Ausdehnung seines Satzes nicht gesehen, oder hat er sie gesehen, aber nicht für zulässig erkannt? — Ich entscheide nicht; ich sehe aber, daß die Hypothese des Rektangels nicht kann angenommen werden, so bald es damit seine Richtigkeit hat, daß das Völliggleiche auch Völligähnlich sey, denn das würde Einerley seyn heißen.

In

In dieſem Falle würde es dann keinen objektiven Grund geben, wonach der göttliche Verſtand die Weltzuſtände in ihrer Folge ordnete, ſie würden in keiner Folge aufeinander ſtehen können. Nun bliebe nichts übrig als das Wachſen oder Abnehmen der Totalzuſtände, das Letztere hat Leibnitz in der Aufzählung der Fälle ausgelaſſen, und alſo bliebe nur das Erſtere übrig.

Dann wäre es alſo nicht Unrecht zu ſagen: das Leibnitziſche Syſtem ſey der wachſenden Vollkommenheit günſtiger; es wäre natürlich, den Sinn in Leibnitzens Worten zu finden, der mit ſeinem Syſtem ſo ſchön zu harmoniren ſcheint, den Sinn, auf den die Betrachtung der Welt ſelbſt führt. Denn wenn in den Theilen das Wachſen unleugbar iſt, warum ſollte man an dieſem Wachſen bey der Summe zweifeln? Erinnerung der vorigen Zuſtände, und alſo Vermehren des einmahl Erworbenen durch neue Schätze, ſetzt die Güte Gottes und ſeine eigentliche Gerechtigkeit in ein beſſeres Licht, als Vergröſſern und Verliehren. Wenn alſo dieſes Letzte Statt findet: ſo kann es nur in gewiſſen Umſtänden und auf einige Zeit Statt finden.

Und nun finde ich mich mit Hr. Leſſing wieder auf einem Wege; denn worin wir forthin von einander abgehen könnten, möchte leicht noch unbeträchtlicher ſeyn, als was uns vorhin zu trennen ſchien. „Die groſſe eſoteriſche Wahrheit, daß in der Welt „nichts ohne ewige Folgen ſey, war die Urſach, warum „um Leibnitz der gemeinen Lehre von der ewigen Verdammniß das Wort zu reden zuträglich fand.“ In dieſem Sinne, hab ich ebenfalls die gemeine Terminologie beyzubehalten mich nicht entzogen. H. Leſſing tadelt an der Stelle, worin ich mich darüber erkläre, daß „ich Baumgarten allein die Ehre gegeben, den „groſſen und wahren Sinn mit der Ewigkeit der „Strafen verknüpft zu haben,“ den ich in beſagter Stelle ausdrücke. Ich habe es mir nicht einfallen laſſen, Leibnitzen dieſe Ehre abzuſprechen; denn ich wußte nur zu gut, daß die groſſe Wahrheit von der ewigen Fruchtbarkeit aller Dinge eine Wahrheit des Leibnitziſchen Syſtems ſey, eine Wahrheit, die Baumgarten dieſem Syſtem zu danken hat. Was hatte ich auch überhaupt nöthig, jemand in der Welt für dieſe Vorſtellungsart der ewigen Strafen anzuführen? Ich möchte gern ſo wenig als möglich der Neuerungsſucht verdächtig ſeyn; und darum ſuche ich auch die kleinſten Spuren von einer Wahrheit bey andern auf, die

von dem gemeinen abzugehen scheint. Daß ich dies= mahl diese Wahrheit eher in Baumgartens Lehrbu= che fand, wo sie an ihrem Orte so leicht zu finden ist, als in den zerstreuten Schriften Leibnitzens, wo die erhabensten Wahrheiten mehrentheils gelegentlich vorkommen, das ist die ganze Sache.

Jedoch was ist daran gelegen, wem dieser Satz zuge= hört. Das, worauf uns mehr ankommen muß, das ist seine rechte Bestimmung und Anwendung. — Nichts ist in der Welt ohne Folgen! Auch das Böse nicht! — Aber hat das Böse nur böse Folgen? Kann nicht manches moralische Uebel zufälliger Wei= se gute Folgen haben? Nur so fern es böse ist, sind seine Folgen böse.

Auch können die bösen Folgen außer dem Subjekte seyn, das sie verursacht. Zwar werden diese Folgen den Urheber derselben auch angehen, wegen der ge= nauen Harmonie aller Veränderungen in den Sub= stanzen, die Theile der besten Welt sind. Allein die= se bösen Folgen finden sich unter so unendlich vielen andern Bestimmungen, durch die sie modificirt wer= den, und mit denen sie vermittelst des realen, worin das Böse derselben enthalten ist, zusammenhängen,

daß

daß ſie eine ganz andere Geſtalt erhalten. Endlich folgt auch keinesweges, daß die böſe Folge in alle Ewigkeit zum Bewußtſeyn und Gefühl des Objektes kommen müſſe. . Dieſes aber iſt nothwendig, wenn die Folge eine eigentliche Strafe ſoll genennt werden.

Ich will nur einige Zeilen über das Wort eſoteriſch hinzufügen, womit H. Leſſing mir einen Wink zugeben ſcheint, daß gewiſſe Materien, nach Beſchaffenheit der Umſtände einen verſchiedenen Vortrag erfoderten; hier den eſoteriſchen, oder den wiſſenſchaftlichen, genauen, dort den exoteriſchen, der nicht wiſſenſchaftlich, nicht genau iſt. — In der Sache ſelbſt bin ich völlig mit ihm eins, und ich muß es dahin geſtellt laſſen, ob ich es auch in der Anwendung bin, denn er hat ſich nicht weitläuftig genug darüber erklärt.

Bey dieſer Anwendung nun kömmt es auf den Gegenſtand des Unterrichtes an; und da glaube ich, daß nach der gegenwärtigen Verfaſſung dem Schriftſteller der eſoteriſche Vortrag nicht mehr könne verboten werden. Selbſt der nämliche Mann kann als Schriftſteller eſoteriſch reden, der ſich als Prediger zu der gemiſchten Verſammlung des exoteriſchen

Vor-

Vortrages bedient. Die Mittheilung der menschlichen Kenntniſſe durch den leichten Weg gedruckter Bücher allein hat ſchon in der Anwendung dieſer Vortragsarten eine merkliche Abänderung von dem gemacht, was dieſe Anwendung urſprünglich war. Um bey Leibnitz und ſeinem Vortrage über das Schickſal der Seelen nach dem Tode ſtehen zu bleiben, ſo iſt ſein eſoteriſcher Vortrag darüber eben ſo gut bekannt geworden, als ſein exoteriſcher. (*) Das Einzige, was alſo von dieſer Unterſcheidung der Vortragsarten noch jetzt anzuwenden wäre, würde alſo das ſeyn: daß man in die Abhandlung einer gemeinnützigen Materie keine eſoteriſche Genauigkeit bringe, wodurch die Faßlichkeit oder Ueberzeugungskraft des Vortrages würde erſchweret werden. Man muß geſtehen, daß Leibnitz dieſe Lehrklugheit im höchſten Grade beſeſſen hat, und ſeine Theodicee wird auch in dieſem Betracht vielleicht noch lange ein unnachahmliches Muſter bleiben.

Wenn mir in dieſer Abſicht ſollte etwas vorgeworfen werden: ſo müßte man zeigen können, daß mein Vortrag durch das eſoteriſche, das er enthält, für die,

(*) S. Com. epiſt. G. G. *Leibn.* & Jo. *Bernulli* T. I. S. 415.

die, denen ich ihn bestimmt hatte, weniger faßlich und überzeugend geworden sey. Denn daß ich ihn nicht jedermann (τοις πολλοις) bestimmt habe, lehrt der Augenschein. Ich habe daher nicht zu besorgen, daß jemand durch die esoterische genaue Abhandlung einiger Materien an nützlichen Wahrheiten werde irre gemacht werden, da der wissenschaftliche Vortrag derselben schon selbst den Ungeübten den Zugang zu den esoterischen Wahrheiten verschließt. Indeß müssen wir hier einen Umstand nicht übersehen, der auf den Vortrag der Religionswahrheiten einen beträchtlichen Einfluß hat. Die sehr verbesserte Schriftauslegung macht dem wissenschaftlichen Schriftsteller zu unsern Zeiten manche Vorsichtigkeit unnöthig, die zu Leibnitzens Zeiten noch sehr nöthig war. Dergleichen Veränderungen im Vortrage sind gewöhnlich, und ein aufmerksamer Beobachter seiner Zeiten sucht sie den Umständen anzupassen. Man würde jetzt anstößig werden, wenn man das kopernikanische System aus Achtung gegen gewisse Stellen der Bibel verwerfen wollte, nachdem man lange diese Schriftstellen hat richtiger beurtheilen gelernt.

Demungeachtet bin ich vollkommen der Meynung, daß man sich in dem öffentlichen Vortrage an Versamm-

ſammlungen von mancherley Fähigkeit, in der popu-laren Allgemeinheit der Lehrſätze halten müſſe, ohne eine Genauigkeit zu ſuchen, die zu ſubtil ſeyn wür-de, — daß man ſich der Sprache bedienen müſſe, der die Zuhörer gewohnt ſind, ſo lange ſie noch eines guten Sinnes fähig iſt; wofern man nicht die Ue-berzeugung ungeübter Zuhörer erſchüttern, und die eſoteriſche Wahrheit dem Mißverſtande bloßſtellen, und alſo das thun will, was Lyſis beym Jamblichus „reines Waſſer in einen tiefen ſchlammigten Brun-„nen gießen“ nennt; „man rührt bloß damit den „Schlamm auf, und verdirbt noch dazu ſein Waſ-„ſer.“ (*) Bey dem allen muß aber den Gelehrten unter einander der Weg der Unterſuchung offen blei-ben; ſie müſſen das eſoteriſch und genau wiſſen, was ſie exoteriſch und popular vortragen, und der Prediger muß ſich Rechenſchaft von dem geben können, was er in der gewohnten popularen Sprache vorträgt. (**)

Aus

(*) *Jambl.* de Vita Pyth. n. 77.

(**) Von einem unchriſtlichen Mißbrauche der Lehre von den künftigen Strafen will ich nur ein Bey-ſpiel anführen. Baretti erzählet: „Wenn ein Pre-„diger (in Spanien) die Qual der Hölle recht nach-„drücklich vorſtellen will, ſo zeigt er ihnen zuletzt „ein Gemälde, darin man ſieht, wie die Teufel

„die

Aus dieſen Betrachtungen folgt dann, daß der Schriftausleger, wenn er nach der Schrift von den ewi-

„die Verdammten mit glühenden ſpitzigen Eiſen „ſpießen. Die Teufel müſſen, wie man ſich leicht „denken kann, recht ſcheußlich ausſehen, und mit „Hörnern, Klauen und Schwänzen verſehen ſeyn. „Die Seelen ſind als Mädchen vorgeſtellt, aus „keinem andern Grunde, als weil das Wort in der „ſpaniſchen, wie in vielen andern Sprachen, weib„lichen Geſchlechts iſt. Der ehrwürdige Pater hält „eine brennende Fackel vor dem Gemälde, damit „die Zuſchauer alles deſto beſſer ſehen ſollen, und „verkündigt den Gottloſen mit großem Geſchrey „eben ſolche ſchreckliche Strafen, als der Mahler „hier vorgeſtellt hat.“ Reiſe von London nach Ge-nua. Th. 2. S. 133. 134. Wenn man ſich nun denkt, daß dieſe unwürdige Vorſtellungsart ehemahls auch unter uns gemeiner, und mit der Idee von der Unaufhörlichkeit ſolcher Strafen verbunden war, iſt es Wunder, daß dadurch ein Vorurtheil gegen die Religion ſelbſt bey manchen entſtand? wie ich das ſchon mit einigen Beyſpielen erwieſen habe, dem noch das Beyſpiel eines gewiſſen Dieterich Camphuyſen beyzufügen, deſſen Bayle erwähnt (Dict. H. & Cr. Art. Socin. (L.) Er ſchrieb von ſich ſelbſt: se pronum fuiſſe ad relinquendam omnem religionem, donec incideret in illos libros, qui docerent, perpetuos ignes & aeternos cruciatus nihil eſſe.

ewigen Strafen redet, ſich in der Allgemeinheit des Sinnes halten müſſe, den der Buchſtabe ſelbſt an die Hand giebt; es folgt aber auch daraus, daß er dabey keine Beſtimmungen unterſchieben dürfe, die der Vernunft entgegen ſind, und den Schriftworten willkührlich angeheftet werden. Von dieſer Art iſt die unendliche Intenſität der ewigen Strafen, die durchgängige Unbeſſerlichkeit des Zuſtandes der Geſtraften in allen Elementen deſſelben durch alle Momente der ewigen Zeit. Es fällt in die Augen, daß die Lehre des N. T. über die künftigen Strafen dieſe Beſtimmung ihrer Ewigkeit nicht nothwendig in ſich hält. Ich konnte daher wohl fragen, wie? und warum? dieſe Lehre von ſolchen ewigen Strafen unter den Chriſten entſtanden ſey? Bemerken Sie wohl, daß ich geſagt habe, unter den Chriſten! H. Leſſing (*) meynt, daß in der Stelle „mein Ausdruck nicht ganz unſchuldig ſey, weil der „Sache Unkundige ſich daraus einbilden könnten, „daß die Ewigkeit der Höllenſtrafen von keiner andern „Religion gelehrt werde, oder jemahls gelehrt wor„den ſey.“ Wenn ſich der Sache Unkundige das auf meinen Ausdruck einbilden ſollten: ſo würde ich an dieſer Einbildung unſchuldig ſeyn; denn ich habe bloß vom Ent-

(*) S. 273.

Entſtehen dieſer Lehre unter den Chriſten geredet. Ein Leſer alſo, der ſich das einbilden könnte, was Hr. L. beſorgt, müßte nicht bloß ein der Sache unkundiger, ſondern auch ein ſchläfriger, fahrläſſiger Leſer ſeyn.

Ich habe alſo wohl fragen können, wie dieſe Idee von den ewigen Strafen, ſo wie ich ſie durchgehends zu widerlegen geſucht habe, und wie ſie H. L. ſelbſt beſtimmt hat, unter den Chriſten entſtanden ſey. Denn ich war überzeugt, daß in dem allgemeinen Ausdrucke ewig, weder an ſich, noch nach der Abſicht Chriſti dieſe Beſtimmung nothwendig enthalten ſey. Es konnte mir ferner nicht unbekannt ſeyn, wie verſchieden und veränderlich die Lehrart über dieſe Materie in der erſten chriſtlichen Kirche immer geweſen; indem ſie ſtets durch die Vorurtheile, oder durch die philoſophiſchen Lehrſätze, die die chriſtlichen Lehrer mit in das Chriſtenthum brachten, eine verſchiedene Geſtalt erhielt.

Schon daraus würde man urtheilen können, daß ſelbſt das Grundwort, (*) das wir mit unſerm deutſchen

(*) עוֹלָם. עוֹלָמִים. Ueber die Bedeutungen dieſer Wörter iſt bereits ſo viel geſammlet worden, daß man eine

ſchen Ewig ausgedruckt haben, an ſich ſelbſt von ſchwankender Bedeutung ſeyn müſſe. Chriſtus und ſeine Apoſtel nahmen die Ausdrücke und Einkleidung für ſeine Belehrungen über den künftigen Zuſtand der Vergeltung aus dem damahls üblichen Redegebrauche.

Da iſt es denn augenſcheinlich, daß die Erwartung eines irrdiſchen Reiches unter den Juden in Paläſtina allgemein war. Dieſes Reich, das durch den Meſſias oder König, auf den ſie hofften, ſollte angerichtet und beherrſchet werden, war der עולם הבא, das neue Jeruſalem, von dem manches auch im N. T. vorkömmt. Die Auferſtehung der Todten mußte vor dem Anfange dieſer Regierung hergehen, denn auch die verſtorbenen Verehrer des Jehova ſollten davon Glieder ſeyn. Dieſe ſollten durch ein feyerliches

eine überflüßige Arbeit thun würde, wenn man ihre Verſchiedenheiten durch neue Beyſpiele zeigen wollte. Man ſehe die Beſten unter den Wiederbringern, als Siegvolks S. 2. u. ff. Ferner: *Tittmanni* l. de Vestig. Gnost. in N. T. S. 210. *Trommii* Concord. unter dem Worte עולם.

Gericht von den übrigen Völkern ausgesondert werden, und als die höchsten Staatsbedienten unter dem Könige über die übrigen Nationen herrschen. Alles, was sich die Juden von diesem Reiche dachten, war irrdischer Natur. Der jüdische Staat wieder zu seiner vollkommenen Freyheit und Autonomie gebracht, alle Völker bezwungen, oder freywillig dienend, die jüdische Hauptstadt, die Hauptstadt des ganzen Erdbodens, ihr Tempel, der Tempel der Nationen, ihre Thore, ihre Palläste von überirrdischer Pracht, die Reichsgenossen ein Leben des Ueberflusses und der Wollust genießend, und — ein Leben, das sich nicht eher als mit dem Ende dieses Olams, (Zeitlaufs) endigen sollte. Aus dieser so irrdischen Religionssprache nahm Jesus zwar nicht wenig Redensarten und Bilder, doch so, daß er die ganze Idee davon veredelte, und aus dem Partikularismus der damahligen Juden auf ein allgemeines Reich Gottes übertrug. Eben dadurch wurden nun auch diese Ideen spiritualisirt, und — wozu nach den jüdischen Vorstellungen die leibliche Abstammung befugte, — das war in Jesu Lehre der Preis eines gerechten, mäßigen und barmherzigen Sinnes. Das war Jesu zum Behuf der moralischen Besserung seiner Zeitgenossen nur wichtig. Den Vortrag dieser nöthigen

Wahr-

Wahrheiten kleidete er in die Bilder seiner Zeit, und mahlete sie mit den Farben aus, woran die Einbildungskraft seiner Zuhörer gewöhnt war. Es giebt sich aus dieser einfältigen Darstellung der Zeitumstände ganz natürlich, daß Jesus den Aeon und den Olam gerade so unbestimmt ließ, als er ihn fand. Da zur Befestigung und Ergänzung des allgemeinen Moralsystems die Ueberzeugung von einem künftigen Zustande der Vergeltung gehört: so erklärte sich Jesus über diesen Zustand mit solchen Worten, als er in der Sprache seines Volkes fand, ohne ausdrückliche Bestimmungen hinzuzuthun, die nicht im Sprachgebrauche waren. In der That kann auch keine von den beyden Meynungen über die Dauer der Strafen des künftigen Lebens anders als in dem Munde desjenigen wichtig werden, der über diese Materie in der Verbindung mit der Lehre von der moralischen Regierung Gottes philosophirt.

Eine Betrachtung ist hiebey noch ganz natürlich. Da die Veredlung des Begriffs vom messianischen Reiche, mit dem Untergange der Ansprüche auf jüdische Nationalvorzüge verknüpft war: so mußte die jüdische Nation diese große Belehrung mit der Zerstörung ihrer Hauptstadt, des Sitzes ihrer Staats-

religion, erhalten. Die Sache kehrte ſich alſo gerade um. Anſtatt eines für die jüdiſche Nation partheyiſchen Weltgerichtes, ließen die beſſern Belehrungen Jeſu ein unpartheyiſches, allen Völkern gleich billiges Weltgericht erwarten, zu welchem unpartheyiſchen, wahrhaftig allgemeinen Weltgerichte die Zerſtörung des Mittelpunktes der jüdiſchen Religion und Republik das Loſungszeichen war.

So faßten die Apoſtel dieſen Unterricht; und ſo pflanzten ſie ihn in den chriſtlichen Gemeinen fort. Was das Merkwürdigſte bey dieſer Fortpflanzung war, ſo rückten ſie beyde Zeitpunkte der Zerſtörung von Jeruſalem und des allgemeinen Weltgerichts ſo nahe zuſammen, daß ſie ſelbſt ſchon in Anſehung des letztern in ſteter Erwartung ſtanden. Sie glaubten, daß es zur Beſchämung der Feinde des Chriſtenthums nöthig ſey, daß ſich der getödtete König des neuen Reiches, zu deſſen Handhabung ſeine immer weiter nach allen Seiten wirkende Lehre unſichtbare Kraft genug hatte, ſich ſichtbarlich als Sieger ſeiner Feinde zeigen müſſe.

Die Vorſtellungen der phariſäiſchen Sekte in Paläſtina von dem künftigen Zuſtande erhielten noch

viele

viele Erweiterungen und Verzierungen durch die Träumereyen der alexandriniſchen Juden. (*) Alle giengen dahin, den herrlichen Glanz der jüdiſchen Hauptſtadt, und das Glück der jüdiſchen Nation zu weiſſagen. Dieſe Träumereyen fanden warme Verehrer an manchen Chriſten, die alles, was die alexandriniſchen Juden von ihrem alten erneuerten Jeruſalem rühmten, einem neuen himmliſchen Jeruſalem beylegten. Dieſe unerleuchteten oder ſchwärmeriſchen Chiliaſten nahmen gröſtentheils alle die grundloſen Geheimniſſe der Zahlen, Aeonen, Zeitabſchnitte in ihr Lehrgebäude von dem irrdiſchen Reiche Chriſti auf, die die Spitzfindigkeit der alexandriniſchen Juden für das Ihrige erſonnen hatten. (**) Kirchenväter, die man für rechtgläubig hält, Irenäus, (***) Ter-

(*) Man ſehe Tob. 13, 11 — 22. 14, 7. u. ff. und inſonderheit das vierte B. Esdrä.

(**) Schon andern Auslegern fündete etwas von dem alexandriniſchen Urſprunge des chriſtlichen Chiliasmus; in das gröſte Licht aber hat dieſen Urſprung geſetzt H. D. Semmler in ſeiner Vorrede zu der fünften Unterſ. über die Offenb. Joh. In ſeiner neueſten Schrift über die Apokalypſe hat dieſer große Gottesgelehrte ſeine Unterſuchungen noch weiter getrieben.

(***) L. V. c. 31.

tullian, Juſtin der Märtyrer u. ſ. w. waren dieſen Meynungen zugethan, und Schwärmer glaubten ſchon den Anfang ihrer erfüllten Hofnungen geſehen zu haben. Tertullian ſahe zu Anfange des dritten Jahrhunderts N. C. G. 207. im 15ten Regierungsjahr des K. Severus dieſes neue Jeruſalem vom Himmel herabhängen. Conſtat enim Ethnicis quoque teſtibus in Judæa per Dies quadraginta matutinis momentis Civitatem de Deo pependiſſe, omni moeniorum habitu, evaneſcere de profectu diei, & aliam de proximo nullam. (*)

Nach dieſem Syſtem, wofern ſolche Träumereyen den Namen verdienen, war, nach dem erſten Tode, den Unſeeligen, auch den gefallenen Engeln noch der Weg zur Seeligkeit offen; die aber auch dieſen Zeitraum hindurch waren verſtockt geblieben, wurden mit ewigen Ketten der Finſterniß gebunden.

In-

(*) contra Marc. L. III. c. 24. Auch erkennt Maſſuet in den Diſſ. Iren. p CLXII. daß viele der erſten Kirchenväter ſind Chiliaſten geweſen. Die letzten Kapitel des Irenäus ſind erſt vom Fmardent im Druck dem Werke dieſes Kirchenvaters beygefügt. Sie fehlen in vielen Handſchriften, und Maſſuet vermuthet, man habe ſie wegen ihres chiliaſtiſchen Inhalts weggelaſſen.

Indeß ein Theil der christlichen Lehrer diesen Meynungen zugethan war; brachten andere die platonische Philosophie in das Christenthum, und das war die Parthey, die man noch zum Theil unter dem allgemeinen Namen der Gnóstiker kennt. Aus dieser Philosophie schöpften sie den Lehrsatz von der Präexistenz der Seelen. Die menschlichen Seelen waren nach diesem Lehrsatze, zur Strafe einer Verschuldung in dem Zustande der Präexistenz, in Leiber aus der groben Materie auf diese Erde verbannt. Diese Erde war also die Hölle, worin sie sollten gereinigt werden; und sobald diese Reinigung vollendet ist, kehren sie zu ihrem Ursprung zurück. So trägt Irenäus ihre Meynung über diese Materie vor: quomodo non confundentur, qui dicunt, inferum quidem esse hunc mundum. Ferner: Haeretici enim dicunt, se supergredi Coelos & Demiurgum & ire ad Matrem vel ad eum, qui ab ipsis fingitur, patrem.

Die Meynung des Origenes drückt Augustinus folgender Gestalt aus: „Welcher gelehrte oder ungelehrte katholische Christ muß nicht, seine (des „Origenes) Reinigung der Gottlosen verabscheuen, „der zu Folge auch diejenigen, die dieses Leben in den „größten Frevelthaten, Verbrechen und Sünden geendi-

„endigt haben, ja endlich ſelbſt der Teufel und ſeine „Engel werden, nach ſehr langen Zeiten, gereinigt, „befreyet, und zu dem Reiche Gottes und zu „dem Lichte Gottes wiedergebracht werden? und „daß nach ſehr langen Zeiten alle, die befreyt worden „ſind, in dieſe Uebel wieder zurückfallen werden, und „daß dieſer Wechſel der Seeligkeit und des Elendes „der vernünftigen Geſchöpfe ewig dauren werde. „Von dieſer eiteln Gottloſigkeit habe ich gegen die „Philoſophen, von denen ſie Origenes gelernt hat, „in den Büchern de civitate Dei (*) weitläuftig ge„handelt.“ (**)

Die ſtete Abwechſelung von Seeligkeit zu Verdammniß, und von Verdammniß zu Seeligkeit hatte ihren Grund in der platoniſchen Meynung von dem Untergang und der Wiedergeburt der Welt, die Origenes mit einigen kleinen Veränderungen angenommen

(*) de Civ. Dei L. XII. cap. XX. Zu bemerken aber iſt, daß Plato den Wechſel eigentlich nicht lehrt, auch verſchiedene der Platoniker, als Jamblichus und Porphyrius nicht, wohl aber Plotinus und Proclus.

(**) De Hæres. c. 43.

men hatte. Nach Ablauf des groſsen Jahres erlitt die veraltete Welt eine ſolche Umwandelung, daſs ſie in neuer Schönheit wieder aus ihrer Aſche hervortrat; ihre Schlacken, ihre Unreinigkeiten waren ausgebrannt, und nur ihre Subſtanz und ihre edlern Eigenſchaften waren zurückgeblieben. (*)

In dieſe beyden Partheyen der Chiliaſten und Gnoſtiker (**) (im weitern Verſtande) waren die chriſtlichen Lehrer lange getheilt; bis endlich, nachdem das tauſendjährige Reich und die gnoſtiſche Reinigungshölle allgemein verworfen wurd, das Syſtem der intenſiven unendlichen Strafen übrig blieb. (***)

Da alſo über den Zuſtand nach dem Tode unter den chriſtlichen Lehrern die Meynungen Anfangs ſo getheilt waren: ſo war es wohl der Frage werth, wie diejenige, die

(*) S. Jac. Thomas. de Exuſt. Mundi ſtoica. Diſſ. 19. §. 2.

(**) Man ſehe des H. O. C. R. Tellers hiſt. dogm. de Reſurrectione carn. S. 457. welches vortrefliche Werk ein Muſter iſt, wie die Geſchichte der Glaubenslehren muſs behandelt werden.

(***) Ich will nur hier im Vorbeygehn bemerken, daſs der Gedanke, den Tillotſon zuletzt wieder in Anſehn gebracht, daſs Gott die ewigen Strafen nur gedrohet habe, ſchon ſehr alt iſt; Auguſtinus widerlegt ihn bereits de Civ. Dei L. XXI. c. 19.

die in der Folge die herrschende wurd, entstanden sey. Daß die Meynung von einer intensiven Unendlichkeit der Strafen nach dem Tode, von einem Tartarus, auch in andern Religionen gefunden werde, habe ich nicht leugnen wollen; denn ich habe von diesen andern Religionen gar nicht geredet.

Eben so wenig habe ich mich darüber erklärt, was Sokrates und Plato über diese Materie gedacht haben. Daß meine Untersuchungen darüber in einem Buche stehen, welches die Aufschrift einer Apologie des Sokrates führt, daraus folgt nicht, daß ich dem Sokrates diese Meynung beygelegt habe, so wenig ich ihm alle übrigen Meynungen beylege, die ich in demselben behauptet habe.

Allein gehe ich denn von dem, was Sokrates über die künftigen Strafen scheint geglaubt zu haben, wirklich ab? oder bin ich zu tadeln, wenn ich von ihm abgehe? — Ich habe über H. Lessings Worte, worin er dieses andeutet, einige Anmerkungen zu machen.

1. Sokrates Meynung über den künftigen Zustand kennen wir aus dem, was ihm sein Schüler Plato in den Mund legt. Ist aber in den Dialogen des Plato alles von gleicher esoterischer Genauigkeit? kleidete er nicht verschiedene Sachen, wovon er entweder nichts Genaues wußte, oder wovon er das Genaue seinen Le-

sern

ern nicht würde haben faßlich machen können, oder ndlich wovon er nur zu ſeiner gegenwärtigen Abſicht as Allgemeine brauchte, und deſſen genauere Entwik- elung die Einheit ſeines Planes würde zerriſſen, und ie Ueberſicht des Ganzen, die zur Ueberzeugung von er Wahrheit des Hauptſatzes nöthig iſt, würde er- chwert haben, — kleidete er nicht alle ſolche Sachen in olche Erzählungen ein, die er Mythos nennt? Der- gleichen Mythos nahm er aus dem Volksglauben, oder, wenn er ſie darin entweder gar nicht, oder nicht ſo fand, wie er ſie brauchte, erdichtete er ſie, oder änderte die, welche andere erdichtet hatten. Es ſcheint, als wenn inſonderheit unter den philoſophiſchen Geſetzge- bern der pythagoriſchen Schule viele ſolche Mythos gangbar geweſen ſeyn; denn Plato legt ſelbſt den My- thos von dem löcherigen Faſſe einem italieniſchen oder ſicilianiſchen Mythologen bey. (*) Vornehmlich gab es über den Zuſtand nach dem Tode eine beträchtliche Anzahl ſolcher Mythos, die alle mehr oder weniger von einander abgiengen. (**) Da Plato, wie einer ſei-

(*) In Gorg.

(**) *Plato* in Phæd. in Gorg. in Rep. L. X. *Aeſchines* in Axiocho. *Plut.* de ſera Num. Vind. p. 83. Ed. Wyttenb.

ſeiner Bewunderer witzig ſagt, die Philoſophie als eine Brille der Vernunft anſahe, die nicht den Verſtand geben, ſondern ihm helfen ſolle: ſo glaubte er auch, um in dieſer Vergleichung fortzufahren, nach Verſchiedenheit der Augen, verſchiedene Brillen haben zu müſſen. Dazu brauchte er unter andern ſeine Mythos, und wer wird leugnen, daß auch hierin ſeine Manier bewunderungswürdig iſt? Da es alſo wohl bloß nach den Geſetzen ſeiner Methode kann geſchehen ſeyn, daß Plato dem Sokrates die populare Vorſtellung der künftigen Strafen in den Mund legt, ſo bleibt uns die eigentliche eſoteriſche Meynung des Sokrates über dieſen Punkt noch immer unbekannt. Plato ſelbſt hat ſich durch ſeinen Gorgias nicht abhalten laſſen, in dem Timäus anders von den Schickſalen der endlichen Geiſter zu reden. Geſetzt nun, daß meine Meynung darüber eben ſo weit von Sokrates Gedanken abgienge, als des Plato Gedanken im Timäus von des Sokrates Gedanken im Gorgias, im Phädo und in der Republik abgehen, wäre ich deswegen zu tadeln? Warum ſoll mir hierin nicht erlaubt ſeyn, was dem Plato erlaubt war, von einer Meynung des Sokrates abzugehen, die ich noch dazu nicht, wie Plato, dem Sokrates in den Mund gelegt habe. H. L. weiß das ohne Zweifel beſſer als ich; denn

nach-

nachdem er seinen Ton so positiv angefangen: „weil „Sokrates selbst solche Strafen in allem Ernste ge„glaubt," so mäßigt er diesen Ton und setzt hinzu: „wenigstens so weit geglaubt, daß er es für zu„träglich gehalten, sie mit den unverdächtigsten aus„drücklichsten Worten zu lehren." (*)

2. Gesteht H. L. „freylich ist es wahr, daß wenig„stens so nach Sokrates die Strafen der Hölle nicht „überhaupt, ohne Unterscheid, ewig machte." Ja es ist wahr, daß seiner Meynung nach es ἰατρικὰ ἁμαρτήματα auch in dem Hades gab, daß es noch in dem Hades möglich war βελτίονα γίγνεσθαι καὶ ὠφελεῖσθαι. Wie verschieden ist dieser Hades, diese unsichtbare Welt, wie sie Plato nennt, von dem Hades, den man durch Hölle übersetzt, und worin der Zustand aller Gestraften in alle Ewigkeit gleich, auch im Kleinsten unbesserlich seyn soll.

Gegen diesen Hades habe ich mich erklärt; und ich glaube, daß die Meynung von der möglichen stufenweisen Umkehr, und verhältnißmäßigen Erleichterung der Strafen, kurz von der möglichen Verbesserung des Zustandes durch die Realitäten, die auch in den Bösen bleiben, in ewig gleicher Ferne von dem Zustande der Seeli-

(*) S. 238. 239.

Seeligen, daß dieſe Meynung eben ſo weit entfernt liege, von der ſchwärmeriſchen Wiederherſtellung der Chiliaſten als von der Wiederherſtellung der Origeniſten, von denen die eine leicht eine verdorbene Nachahmung des mythologiſchen Hades der Alten, ſo wie die andere die eſoteriſche Philoſophie des Plato über dieſe Materie ſeyn konnte.

Wenn alſo das meine Meynung iſt: ſo habe ich weder ſcharfſinniger, als Leibnitz, noch menſchenfreundlicher als Sokrates ſcheinen wollen. Sollte ich es aber demungeachtet ſcheinen: ſo erkläre ich nochmahls, daß ich keinen Sterblichen kenne, deſſen Scharfſinn und Philantropie die Gränze alles menſchlichen Scharfſinnes und aller menſchlichen Philantropie ſeyn müßte.

Druckfehler.

S. 46. ſtatt: Cantarini lies Contarini
S. 130. Z. 10. — da ſie — da ich ſie
S. 213. Z. 4. — 1 — 3.
S. 300. in der Anmerk. ſtatt: κατηχειν, εκκαθαιρειν lies: καθαιζειν, εκκαθαιζειν.

52

Neue vermiſchte Schriften

von

Johann Auguſt Eberhard,

Prof. der Phil. zu Halle und Mitgl. der Akad. der Wiſſenſch. zu Berlin.

Halle,

bey Johann Jacob Gebauer.

1788.

Vorrede.

Ich habe vor dieſer neuen Sammlung vermiſchter Schriften über verſchiedene Materien aus der Philoſophie und ihrer Geſchichte nur wenig zu ſagen. Sie enthält außer einigen bereits in Zeitſchriften gedruckten Aufſätzen größtentheils ſolche, die hier zum erſtenmahle erſcheinen. Die

erſtern haben beträchtliche Zuſätze und Verbeſſerungen erhalten, und es ſcheint mir eine Bequemlichkeit der Zeitſchriften zu ſeyn, welche benutzet zu werden verdient, daß darin Aufſätze bekannt gemacht werden, worüber ihr Verfaſſer die Stimme unterrichteter Leſer hören, ſie benutzen, und ihnen dann, mit ſeinen eigenen beſſern Einſichten vermehrt und verbeſſert, in einer vollkommnern Form anderwärts eine Stelle anweiſen kann, wo ſie ohne Zerſtreuung und in Verbindung aufbehalten werden können.

Das erſte Stück über das **Melodrama** habe ich mehrere Jahre in meinem Schreibepulte liegen laſſen; und ich übergebe es jetzt dem Publikum mit wahrer Furchtſamkeit. Ich fühle ſehr

gut

gut, was ich wage, indem ich eine Gattung von Kunſtwerken angreife, welche den allgemeinen Beyfall für ſich zu haben ſcheint. Ich werde mich daher von muſikaliſchen Kunſtrichtern, zumahl wenn ſie ſelbſt dichtende und ausübende Tonkünſtler ſind, auch in dieſer Gattung die Liebhaber der Kunſt, wie Reichard, durch Meiſterſtücke entzückt haben, mit Vergnügen belehret ſehen.

In dem zweyten Stücke habe ich mich in die Widerlegung der Einwürfe gegen die objektive Wahrheit der menſchlichen Erkenntniß nur ſo weit eingelaſſen, als die mir gemachten Einwürfe dazu Gelegenheit gaben. Ich weiß ſehr wohl, daß es deren noch mehrere giebt, und es ſind ihrer auch noch mehr in des Hrn.

C. R. Steinbarts Schrift enthalten, die ich nicht berühret habe; sie sind gröſstentheils aus der Theorie der alten Sophisten über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß hergenommen; aber da Plato diese bereits hinlänglich widerlegt hat: so glaubte ich sie übergehen zu dürfen. Indeß da ich sehe, daß jetzt in den Wissenschaften so vieles Alte vergessen und als neu angesehen wird: so werde ich vielleicht künftig die Untersuchung über diese Materie noch weiter fortführen.

In dem fünften Stücke habe ich alles, was in der berlinischen Monatschrift und anderwärts über die Lehre von der Freyheit vorkömmt, zugleich mit abdrucken lassen, um den Lesern, welche die Untersuchung derselben interessirt, die Uebersicht

des ganzen Zuſammenhangs derſelben zu erleichtern. In dem **vierten** Aufſatze dieſes Stückes habe ich inſonderheit den Widerſpruch, der zwiſchen dem Gefühl und der Vernunft über die Freyheit der Seele obzuwalten ſcheinet, zu vereinigen geſucht.

Das **letzte** Stück über den **Urſprung der Magie** hat die beträchtlichſten Zuſätze erhalten. Ich habe nicht allein die Geſchichte der magiſchen Theorien bis auf unſere Zeiten fortgeſetzt, ſondern ich bin auch durch einen wahrheitsliebenden Unbekannten im **Teutſchen Merkur** veranlaſſet worden, in die Unterſuchung der platoniſchen Mythen noch tiefer einzudringen, und ich wünſche nichts mehr, als durch dieſe Abhandlung Gelegenheit gege-

ben zu haben, dieſen noch nicht völlig aufs Reine gebrachten Theil der philoſophiſchen Manier des Plato weiter aufzuklären. Ich hatte, als ich dieſe Unterſuchung ſchrieb, das ſo reichhaltige und gelehrte Werk des H. Hofr. **Tiedemann** über die Magie noch nicht geleſen, in welchem ich manche meiner Vermuthungen beſtätigt zu wünſchen hoffe, und welches die meiſten nur hingeworfenen Gedanken meiner Abhandlung mit einer dieſem Schriftſteller eigenen Gründlichkeit wird weiter ausgeführt haben, als es meine Abſicht zuließ. Halle, den 6ten April. 1788.

Inhalt.

Inhalt.

I. Ueber das Melodrama.	Seite	1
II. Ueber Wahrheit und Irrthum.		23
III. Fortsetzung.		32
IV. Ueber die Astronomie des Thales und der Pythagoräer.		65
V. Verschiedene Aufsätze über die Freyheit des Willens.		81
1. Ueber Freyheit und Nothwendigkeit. K. an Nicolai.		83
2. Ueber Freyheit und Nothwendigkeit. Eberhard an Moses Mendelssohn.		96
3. Ueber Nothwendigkeit und Freyheit des Willens von H. Ref. Klewitz an Prof. Eberhard.		103
4. Ueber die Nothwendigkeit der freyen Handlungen an H. Ref. Klewitz.		127

VI. Ueber den moraliſchen Sinn. Seite 182
VII. Ueber die Magie. 279
I. Vermuthungen über den Urſprung der wiſſenſchaftlichen Magie. 281
II. Fernere Geſchichte der Magie, eine Fortſetzung des vorigen. 325
III. Von dem Zwecke der Philoſophie des Sokrates und den Platoniſchen Mythen. 354
I. Ueber den Zweck der Philoſophie des Plato. 358
II. Ueber die Mythen des Plato. 377

I.

Ueber

das Melodrama.

I.

Ueber das Melodrama.

Wir verſtehen unter den heutigen Melodramen ſolche dramatiſche Werke, worin die bloße Deklamation durch Inſtrumentalmuſik unterſtützt wird. Was haben wir von einem ſolchen Werke für eine Wirkung zu erwarten? Iſt nicht in der Zuſammenſetzung deſſelben etwas, das die vollkommenſte Wirkung eines lyriſchen Schauſpiels hindert?

Der allgemeine Beifall, womit verſchiedene Meiſterſtücke dieſer Art ſind aufgenommen worden, ſcheinen bereits die Frage zum Vortheil des Melo-

drama beantwortet zu haben. Hat nicht die vortrefliche Bendaiſche Muſik der Medea, die alles leiſtet, was man in dieſer Gattung verlangen, und mehr als man erwarten konnte, ſchon jeden Liebhaber der Bühne ſo völlig befriedigt, daß wir mit Recht dieſes neueſte Geſchöpf der dramatiſchen Muſe den vollkommenſten und bewährteſten Gattungen theatraliſcher Werke an die Seite ſetzen können? — Allein was beweiſet das Händeklatſchen der Menge?

Ein ſchönes Werk hat immer etwas, wodurch es gefällt; das gewinnt ihm den Beifall der Meiſten; die Flecken, die es entſtellen, werden nur von wenigen wahrgenommen; dieſe Wenigen proteſtiren in ihrem Herzen gegen das allgemeine Händeklatſchen, aber ihre Proteſtation wird nicht bemerkt, und wenn ſie bemerkt wird, nicht geachtet, und das Werk geht als allgemein bewundert durch. So wie es mit einzelnen Werken iſt, ſo iſt es mit ganzen Gattungen. Man hält ſie für allgemein gebilligt, ſo lange noch niemand ſeine Stimme laut genug dagegen erhoben, um eine merkliche Anzahl der bisherigen Bewunderer auf ſeine Seite zu ziehen.

Das Melodrama iſt bisher, ſo viel ich weiß, noch keiner kritiſchen Prüfung unterworfen worden. Man hat ſich dem Vergnügen der Muſik, der Dichtkunſt und Schauſpielkunſt überlaſſen, ohne darüber zu vernünfteln; man hat das Mißbehagen über ſeine Mängel in dem Rauſche des Wohlgefallens an ſeinen Schönheiten, entweder nicht gefühlet, oder wenn man es fühlte, nicht auf ſeine Quelle zurückgeführt. Der erſte, der ſeinen Empfindungen nachzuforſchen verſucht hat, iſt Hr. Nikolai in dem achten Theil ſeiner Reiſebeſchreibung, und er hat mir die erſte Veranlaſſung gegeben, meine vor einigen Jahren bereits hingeworfenen Gedanken über das Melodrama wieder durchzuſehen und in Ordnung zu bringen. Er hat es nur von einer Seite betrachtet, und einen Fehler in demſelben bemerket, den es mit andern lyriſchen Dramen gemein hat. Dieſer Fehler beſteht darin, daß während der Begleitung die Handlung des Akteurs unterbrochen wird. Das iſt allerdings eine Unbequemlichkeit, die nur durch die äußerſte Anſtrengung der Kunſt verſteckt werden kann. Allein dieſe Unbequemlichkeit hat die Oper ſo gut, als das Melodrama, und es kann alſo von dieſer Seite nicht angegriffen werden. Wir

müſſen alſo verſuchen, das Melodrama aus dem höchſten und allgemeinſten Geſichtspunkte zu betrachten, wenn wir ſeinen Werth als Dichtungsart vollſtändig und genau beſtimmen wollen.

Der Vortrag des Melodrama iſt aus unmuſikaliſcher Deklamation und begleitender Inſtrumentalmuſik zuſammengeſetzt. Aus dieſer Zuſammenſetzung entſpringt, nach meinem Gefühl, eine gewiſſe Mißhelligkeit der Sinnlichkeit und der Schönheit, die die Empfindung beleidigt, ſobald ſie fein genug iſt von den verborgenen Fehlern und Schönheiten eines Werkes gerühret zu werden. Ich glaube, ich werde mich hierüber nicht beſſer deutlich machen können, als wenn ich den Fortgang der Kunſt in dem hörbaren Ausdruck der Leidenſchaft in wenig Worten darſtelle. Auf ihrer erſten Stufe, wo ſie eigentlich noch nicht Kunſt genannt werden ſollte, druckt ſich die Leidenſchaft durch unmelodiſchen aber kraftvollen Geſang aus. Hier hört man das kunſtloſe Jauchzen der Freude, das unwillkührliche Seufzen des Schmerzes. Wenn dieſes zu Muſik geworden iſt, d. i. wenn ſich eine regelmäßigere Melodie und Rhythmus dazu geſellet, dann kann end-

lich

lich der Geſang der menſchlichen Stimme mit irgend einem muſikaliſchen Inſtrumente begleitet werden.

Geſang und Inſtrumentalmuſik ſind in dieſer Vereinigung ſo in einander verſchmolzen, daß ſie die Empfindung, auf die ſie einen einfachen, unzertrennten Eindruck machen, völlig für Eins halten muß. Die Einheit dieſes Eindrucks beruhet

1. auf der Aehnlichkeit und Gleichheit des ſinnlichen Eindrucks oder der Sinnlichkeit,

2. auf der Aehnlichkeit und Gleichheit der Schönheit des hörbaren Ausdruckes.

So war urſprünglich der muſikaliſche Vortrag, und ſo mußte er ſeyn, ſo lange noch der hörbare Ausdruck der Leidenſchaft Geſang und ſo lange noch alle Inſtrumentalmuſik roh und kunſtlos war. Allein allgemach vervollkommneten ſich der hörbare Ausdruck der menſchlichen Stimme, und die Inſtrumentalmuſik auf verſchiedenen Wegen. Die letztere wurde künſtlicher, zuſammengeſetzter, verwickelter, ſchwerer; ſie trennte ſich von dem menſchlichen Geſange,

ſie wurde für ſich bearbeitet, und durch dieſe getrennte Bearbeitung endlich ſo ausgebildet, daß ſie eine eigene Kunſt wurde, der die Kunſt des Geſanges in ihren Schwierigkeiten nicht mehr nachkommen konnte. Auf der andern Seite wurde der Ausdruck der menſchlichen Stimme mannigfaltiger; ſie begann ſich nicht bloß nach allen Arten der Leidenſchaften, ſondern auch nach allen Graden und Schattirungen einer jeden zu bequemen; ſie lernte außer dem Geſange auch ſich durch bloße Deklamation und Rede ausdrucken.

Wird dieſe unmuſikaliſche Deklamation ſich mit der Muſik der Inſtrumente vergeſellſchaften, wird ſie ſich ſo innig mit ihr verſchmelzen können, daß ſie mit ihr einen einfachen ungetheilten Eindruck auf die Empfindung macht? — Das würde die Frage ſeyn, wenn von der Vollkommenheit des Melodrama als einer lyriſchen Dichtungsart die Rede iſt. Man kann die Elemente der ſchönen Künſte auf mannichfache Art nach Willkühr zuſammenſetzen, und verſuchen, ob daraus eine neue Gattung von Kunſtwerken hervorgehe, die in die Reihe der übrigen eingeführt zu werden verdient. Aus einer ſolchen gewagten Combination ſcheint mir der Ge-

Gedanke von dem Melodrama entſtanden zu ſeyn. Man dachte, der Geſang läßt ſich mit der Inſtrumentalmuſik verbinden, warum nicht eben ſo gut die bloße Deklamation. Das iſt ungefähr ſo geſchloſſen: der Begriff von einer geradlinichten Figur läßt ſich mit dem Begriff von drei Winkeln vereinigen, warum nicht auch mit dem Begriff von zwei Winkeln; es giebt Dreiecke, warum ſollte es nicht auch Zweiecke geben können? Es giebt einen begleiteten Geſang, warum ſollte es nicht auch eine begleitete Deklamation geben?

Iſt aber ein ſolches Kunſtwerk äſthetiſch möglich, d. i. wird es den höchſten Grad der Kraft haben, der ſich von der Vereinigung der Dichtkunſt mit der Muſik und Schauſpielkunſt erwarten läßt, oder iſt in der Zuſammenſetzung etwas, wodurch beide nicht zu einem Eindrucke können vereinigt werden?

Das eben glaube ich, und das habe ich durch die Mißhelligkeit der Sinnlichkeit und Schönheit zwiſchen beiden anzeigen wollen. Um mich verſtändlicher zu machen, muß ich mich erſt erklären, was ich unter Harmonie und Mißhelligkeit der Sinnlichkeit und Schönheit verſtehe.

Die Harmonie der Sinnlichkeit erſtlich erfodert, daß die Theile eines Kunſtwerkes in den Graden des ſinnlichen Eindruckes übereinſtimmen, und eine ſinnliche Vorſtellung von gleicher Stärke hervorbringen. Wenn z. B. auf einer Fläche ein Körper durch bloßes Licht und Schatten mit den Farben vorgeſtellt wird: ſo müſſen alle ſeine Theile durch bloßes Licht und Schatten auf der Fläche vorgeſtellt werden; keiner darf ein wirklicher Körper ſeyn. So dürfte an einer menſchlichen Figur, die durchgängig durch bloße Farben nachgeahmt wäre, nicht etwa die Naſe oder ein jedes anderes Glied, ein wirklicher Körper ſeyn; ſobald das Auge dieſes wahrnähme, würde es durch eine gewiſſe Mißhelligkeit in den Mitteln der Darſtellung beleidigt werden, die aus nichts anders als aus den verſchiedenen Graden des ſinnlichen Anſchauens entſpringen kann, welche der wirkliche Körper und der durch Licht und Schatten bloß nachgeahmte Körper gewährt.

Dieſe Art der Mißhelligkeit wird in dem Melodrama auf zweierlei Art fühlbar.

Die Leidenſchaften kann die Muſik durch die Inflexionen der Stimme, die Intervallen der Töne,

Töne, das Zeitmaaß und den Rhythmus ausdrücken. In allen diesen Stücken stehet die unmuſikaliſche Deklamation dem Geſange ſo weit nach, daß zwiſchen ihnen gar kein gemeinſchaftlicher Maaßſtab denkbar iſt. Denn die bloße Deklamation hat weder beſtimmte Töne, und alſo keine beſtimmte und angebliche Inflexionen und Intervallen derſelben, noch auch ein beſtimmtes Zeitmaaß und Rhythmus.

Hier iſt eine Mißhelligkeit in den Mitteln des Ausdrucks der Leidenſchaft; das eine beſteht aus unbeſtimmten Tönen, Inflexionen, Intervallen, Zeitmaaßen, das andere aus beſtimmten. Werden dieſe ſo verſchiedenen Mittel ſich ſo in einander verſchmelzen, daß ſie einen einfachen, ungetheilten, ununterſcheidbaren Eindruck hervorbringen? Um darüber Licht zu erhalten, müſſen wir unterſuchen, wie ein Kunſtwerk, inſonderheit ein ſolches, das aus einem progreſſiven Ganzen beſteht, dieſe Einheit des Eindruckes bewirken könne.

Zuvörderſt iſt ſo viel augenſcheinlich: wenn eine Reihe zuſammenhangender Empfindungen ſoll ausgedruckt werden, ſo müſſen alle Mittel des

Ausdrucks durch ihre Verhältnißmäßigkeit mit der Lebhaftigkeit der Empfindung, die ſie ausdrucken ſollen, zu einander paſſen. Nur die Einheit der Empfindung nicht allein der Art, ſondern auch dem Grade nach, vereinigt die verſchiedenen Arten der Mittel des Ausdrucks. Giebt alſo das eine davon einen lebhafteren Ton der Empfindung an, als das andere: ſo können ſie nicht zu einem unterſcheidbaren Eindrucke verſchmolzen werden. Das iſt unleugbar der Fall bei der Vereinigung der unmuſikaliſchen Deklamation und der Ausmahlung des Ausdrucks durch die Muſik. Der Verſuch dieſe, in den Graden der Sinnlichkeit ſo ſehr verſchiedenen Mittel zu vereinigen muß verunglücken.

Am ſtärkſten fällt das bei dem Rhythmus und dem Zeitmaaße in die Augen. Dieſe beſtimmen die Seele des Zuhörers zu einem unwillkührlichen Gange, der dem Grade und der Art der Empfindung gemäß iſt, und den Zuhörer zu gleicher und ähnlicher Empfindung ſtimmt. Nun iſt hier gleich die Mißhelligkeit fühlbar. Der Rhythmus und das Zeitmaaß der Begleitung ſetzt die Seele in eine Empfindung, die ſo ſtark iſt, daß ſie ſich zu

gleich-

gleichförmigen Bewegungen fortgeriſſen fühlet, ehe ſie ſich aber in dieſer Empfindung hat erſchöpfen können, wird ſie mitten in ihrem Laufe gewaltſam aufgehalten und in eine weit ſchwächere zurückgeworfen; und dieſes Hin- und Herſchwanken, worin die Seele fortgeriſſen und wieder zurückgeſchleudert wird, dauret das ganze Stück hindurch, ohne daß es ihr irgend wo vergönnet iſt, ihren Flug, nach der angegebenen Richtung und Geſchwindigkeit zu vollenden.

Das iſt die erſte Art der Mißhelligkeit in dem Melodrama, Mißhelligkeit zwiſchen den Mitteln des Ausdruckes ſelbſt in Anſehung des Grades der Lebhaftigkeit: die unmuſikaliſche Deklamation und die muſikaliſche Begleitung ſind an Stärke der Darſtellung zu ungleich, als daß ſie einen einfachen und ununterſcheidbaren Eindruck machen und ſich ſolcher Geſtalt mit einander verſchmelzen könnten; der eine iſt zu ſchwach, der andere zu lebhaft.

Dieſe Disharmonie des Ausdrucks mit ſich ſelbſt, ziehet noch eine andere nach ſich, nehmlich die Disharmonie zwiſchen Ausdruck und Empfindung. Mit einem von beiden kann die Empfindung

dung nur harmoniren, entweder mit der Deklamation, oder der Musik. Ist ihr die erstere angemessen: so ist die andere zu stark; ist ihr die andere gerecht, so paßt die erstere nicht.

In dem vollkommensten lyrischen Werke, wie in jedem Werke der schönen Künste, muß das Innere und Aeußere völlig mit einander harmoniren, um sich wechselseitig zu unterstützen. Zunächst die Rede mit der herrschenden Empfindung; und daher muß die Rede Sylbenmaaß und poetischen Rhythmus haben, wenn sie einer Leidenschaft angemessen seyn soll, die die Phantasie zu unwillkührlicher Bewegung fortträgt, d. i. wenn sie lyrisch seyn soll. Denn beide wirken gegenseitig auf einander, die Leidenschaft auf die Phantasie, und die Phantasie wieder auf die Leidenschaft. Jede Art der Leidenschaft hat ihre eigenthümliche Bewegung, und die theilt sie auch dem Ausdruck mit, so wie die Bewegung des Ausdrucks die Leidenschaft bestimmt. Der Zorn z. B. verträgt sich nicht mit einem ruhigen Gange, einer sanften Stimme, langsamen und gemäßigten Bewegung der Glieder; aber umgekehrt verstärkt sich diese Leidenschaft durch schnellen Gang, Heftigkeit der Stimme und ungestü-

geſtüme Bewegung des Körpers. Es iſt ſchon ein gutes Mittel ihn zu verhindern oder zu beſänftigen, wenn man Stimme und Bewegungen in einem mildern Tone von Mäßigung und Sanftheit zu halten weiß.

Was hier die Natur auf dieſe Art thut, das darf die Kunſt nicht anders machen. Das lyriſche Gedicht, das ſeinem Weſen nach, durchgängig ein Ausfluß einer herrſchenden Leidenſchaft iſt, muß alſo dieſe Leidenſchaft ganz in ſeiner Bewegung abdrucken; es muß alſo einen regelmäßigen Gang haben, den es nur durch Rhythmus und Sylbenmaaß erhalten kann, und der ein treuer Ausdruck der Art und des Grades der herrſchenden Leidenſchaft iſt. Der ungelehrteſte Geſchmack fühlt ſich daher beleidigt, wo er dieſe Harmonie zwiſchen der Gedankenfolge der Empfindung und dem Schritte der Worte vermißt. Er fühlt eben ſowol etwas Widerwärtiges in dem ungebundenen Gedichte, oder dem künſtlichen Ungeheuer, welches La Mothe in die franzöſiſche und vor etwa dreißig Jahren einige Verehrer der Youngiſchen Muſe unter dem Namen der poetiſchen Proſa, in die deutſche Dichtkunſt haben einführen wollen,

als in den prosaischen Gedichten der weisern oder vielmehr kraftlosern Poesie der Franzosen und ihrer noch schlechtern Nachahmer aus der Gottschedischen Schule. Es ist vergebens, den Mangel an poetischem Rhythmus durch die innere Kraft des Gedichtes, durch die Kühnheit der Bilder und der Uebergänge ersetzen zu wollen; je stärker die innere Poesie ist, desto mehr wird der Mangel der äußern gefühlet.

Das alles fühlet auch der ungelehrteste Geschmack. Was hat aber dieß Gefühl für einen Grund, wenn es nicht in der Mißhelligkeit zwischen dem Wortgange und der Gedankenfolge der herrschenden Leidenschaft gegründet ist? Und demnach muß die Rede in dem Grade ihrer Lebhaftigkeit, der durch die Art und die Regelmäßigkeit ihrer Bewegung ausgedruckt wird, mit dem Grade der Leidenschaft harmonieren, von welcher sie ein Ausfluß ist.

Eben so muß aber auch der Vortrag mit der Rede und der Leidenschaft in den Graden ihrer Lebhaftigkeit harmonieren. Welcher von beiden nun ist mit ihnen im Einklange? Die unmusikali-

ſche Deklamation oder die muſikaliſche Begleitung? Die eine giebt den Ton einer ſchwachern, die andere einer ſtärkern Leidenſchaft an; wenn die eine der herrſchenden Leidenſchaft zuſtimmt, ſo kann ihr die andere nicht zuſtimmen. Daraus muß nothwendig ein Mißklang des Vortrags auf der einen, mit der Rede und Leidenſchaft auf der andern Seite entſtehen, von welchem der Mißklang zwiſchen den Theilen des Vortrages der Deklamation und Muſik, eine nothwendige Folge ſeyn muß.

Ich wünſche, daß meine Erklärung desjenigen, was ich Mißhelligkeit der Sinnlichkeit, oder, wenn man es verſtändlicher findet, der Lebhaftigkeit in dem Vortrage des Melodrama nenne, ſo deutlich ſeyn mag, als ſie weitläuftig iſt. Ich bin nicht für meine Gedanken partheiiſch genug, daß ich ihnen eine augenblickliche und unwiderſtehliche Ueberzeugungskraft zutrauen ſollte; aber das darf ich mit einem gewiſſen Grade von Zuverſicht hoffen, daß ſie einem jeden, der mit ihnen auf die Wirkung eines Melodrama aufmerkſam iſt, leichter die Quelle desjenigen Mißbehagens, deſſen man ſich nicht dabei erwehren kann, entdecken, und ſo ihre Richtigkeit nach und nach immer fühlen laſſen werden.

Eine

Eine andre Quelle der mißfallenden Empfindung bei dem Melodrama ist leichter zu bemerken; da sie aber auf die vorige zurückgeführt werden muß, so kann ich sie erst jetzt anzeigen. Der musikalische Ausdruck, womit in dem Melodrama die oratorische Deklamation unterstützt werden soll, pflegt nur aus kurzen Sätzen zu bestehen. Kein einziger musikalischer Gedanke kann mit der Ausführlichkeit vorgetragen werden, der zu der befriedigenden Entwickelung eines schönen Gesanges erforderlich ist; das läßt die Natur und Zusammensetzung nicht zu, wenn der Faden der Deklamation und Handlung nicht zu lange unterbrochen werden soll, so lange, daß der Zuhörer der erstern über der Musik der Instrumente vergißt. Ein schönes Thema hebt an, die Seele überläßt sich dem Vergnügen, ihm nachzugehen, und gleich bei den ersten Schritten wird es abgebrochen; sie wird aus ihrem süßen Traume geweckt, ehe sie ihn ausgeträumt hat, ihre Erwartung, bis ans Ende geführt zu werden, wird getäuscht, und ihre Sehnsucht, die Empfindung ihres Vergnügens zu vollenden, bleibt unbefriedigt.

Die Ursach, warum das so unangenehm ist, liegt gleichfalls tiefer, als in dem Verdrusse über

die

die Unterbrechung eines ſchönen Geſanges, dem wir gern länger zugehört hätten; obgleich auch dieſer daran Theil hat und gar nicht zu überſehen iſt. Er beweiſt wenigſtens, daß der Tonkünſtler, ſo ſehr er in dem Melodrama zu glänzen ſcheint, eben ſo wenig als der Dichter, darin ſeiner Kunſt Ehre machen kann. Die Arie der Oper hat indeß nicht bloß als einer der ſchönſten ihrer Theile für das Ohr des Zuhörers einen ſo großen Werth, ſie hat einen eben ſo großen auch als ein getreues vollendetes Gemählde eines leidenſchaftlichen Zuſtandes.

Wir haben ſchon geſehen, daß ein ſolcher Zuſtand der Phantaſie eine Bewegung mittheilt, die mit dem Gange der Leidenſchaft Schritt hält, und der ſich die Seele unwillkührlich überläßt. Sie kann ſich derſelben aber unmöglich überlaſſen, ohne ſich darin wohl zu befinden. Aus dieſem Grunde hängt ſie allen Gedanken nach, die ihrer herrſchenden Leidenſchaft Nahrung geben können; ſie überläßt ſich jedem Ausdrucke, der dieſe Leidenſchaft nach allen ihren Beſtandtheilen ausmahlen, und durch ſeine Zurückwirkung auf das Innere jede ihrer Lebenskräfte verſtärken kann; bis ſie durch ihre eigene Anſtren-

gung erschöpft, nachläßt, und also auch ihre lyrischen Ausbrüche endigt, aber nur erst da endigt, wo sie sich selbst in ihren Bewegungen verzehrt und also das Ohr und das Herz des Zuhörers in gleichem Maaße befriedigt hat.

Eine entgegengesetzte Wirkung hat der alle Augenblicke anfangende und wieder unterbrochene Gesang des Melodrama. Die Phantasie ließ sich auf den Flügeln des beginnenden Gesanges mit Vergnügen forttragen, und hoffte in einer sanften Bogenlinie, am Ende, wo sich die Schwungkraft der Leidenschaft würde verzehrt haben, sanft niedergelassen zu werden. Statt dessen fühlt sie sich in ihrem Fluge gewaltsam aufgehalten, um nach der senkrechten Linie plötzlich nieder zu fallen.

Die beständige Unterbrechung des Gesanges in dem Melodrama ist also eben so sehr der Vollkommenheit des lyrischen Gedichtes nachtheilig, weil es keine Leidenschaft völlig ausmahlet, als der Vollkommenheit der Musik, weil es keine Ausführung auch des schönsten Gesanges zuläßt.

Wenn ich bei der Sinnlichkeit, deren Mangel in dem Melodrama so beleidigend ist, so weitläuftig habe seyn müssen, so kann ich bei der Mißhelligkeit der Schönheit in den Mitteln seines Vortrages desto kürzer seyn, denn diese Mißhelligkeit fällt dem Gefühl noch leichter auf.

Ein jeder fühlt leicht, daß der musikalische Vortrag unendlich schöner ist, als die bloße oratorische Deklamation. Die Töne des Gesanges sind bestimmter und eben dadurch schöner, als die unbestimmten Laute der bloßen Rede. Es würde zu weitläuftig seyn, die psychologischen Gründe dieser Erscheinung hier auszuführen, oder in eine genauere Untersuchung von der Naturlehre des Schalles abzuschweifen; es ist hinreichend zu bemerken, daß die meisten Naturforscher darin übereinstimmen, Klang und Ton von dem bloßen Schalle durch die Gleichzeitigkeit der Schwingungen des tönenden Körpers zu unterscheiden. Diese Gleichzeitigkeit der Schwingungen giebt nicht nur

dem Tone, wenn er allein gehört wird, ſeine Schönheit, ſondern macht ihn auch fähig mit andern Tönen zu einer ſchönen Harmonie verbunden zu werden; indem ſie in die unüberſehbare Menge ſo ſchnell auf einander folgender Schwingungen eine Ordnung und Regelmäßigkeit bringt, vermöge welcher zwiſchen mehrern Tönen ein leichtzufaſſendes angenehmes Verhältniß ihrer Schwingungen kann gefühlt werden. Daher ſind die Töne die Elemente der Melodie und Harmonie durch deren höhere entzückende Schönheit ſich der muſikaliſche Vortrag von dem bloßen oratoriſchen unterſcheidet.

Dieſe zwey ſo ſehr abſtechenden Grade der Schönheit haben für das Drama zwei ſehr unvortheilhafte Folgen. Zuvörderſt machen ſie es, eben ſo wie die Mißhelligkeit der Sinnlichkeit unmöglich, daß die Deklamation und die muſikaliſche Begleitung gehörig können in Eins verſchmolzen werden. Statt in einem ungetheilten Eindruck zuſammen-

menzufließen, ſteht jede für ſich und von der andern völlig getrennt da, keine kann die andere unterſtützen, keine die Schönheit der andern erhöhen, keine ihre eigene Schönheit durch ihre Begleitung verſtärken.

Vielmehr wird zweytens die Unvollkommenheit der bloßen oratoriſchen Deklamation durch den Contraſt mit der höhern Schönheit der begleitenden Muſik nur noch ſtärker gefühlt. Das Mißbehagen, welches eine natürliche Wirkung der Disharmonie der Sinnlichkeit in den Mitteln des Vortrages war, wird noch durch die Mißhelligkeit in den Graden ihrer Schönheit verſtärkt; die Seele wird beſtändig zwiſchen ſo abſtechenden Empfindungen hin und her geworfen, und kann, indem ſie alle Augenblicke durch die eine aus der andern geriſſen wird, keine ganz und ungeſtört genießen, die Schönheit des Einen vernichtet unaufhörlich die Schönheit des Andern; die geringere Schönheit der oratoriſchen Deklamation die größere

Schönheit der musikaliſchen Begleitung und die größere Schönheit der musikaliſchen Begleitung ſetzt den Mangel an Schönheit der oratoriſchen Deklamation ins Licht.

Das iſt alſo die Mißhelligkeit der Sinnlichkeit und Schönheit, von der ich glaube, daß ſie ein Werk, wie das Melodrama, das aus Deklamation und Muſik zuſammengeſetzt iſt, äſthetiſch unmöglich macht. Ein lyriſches Drama, das die Wirkung haben ſoll, welche man von ihm erwarten kann, läßt ſich aus ſolchen Beſtandtheilen eben ſo wenig zuſammenſetzen, als eine Figur aus zwei geraden Linien.

II.

Ueber

Wahrheit und Irrthum.

II.

Ueber Wahrheit und Irrthum.

Ein jedes Urtheil ist entweder wahr oder falsch. Wer ein falsches Urtheil für wahr hält, irrt. Eine jede falsche Erkenntniß, sie sey ein falscher Begriff, oder ein falscher Satz, oder ein falscher Schluß, den man für wahr hält, ist ein Irrthum. Einige haben alle Erkenntniß wahr genannt, weil auch einige falsche Erkenntniß für wahr gehalten wird. Sie sey, sagen sie, wahr für denjenigen, der sie für wahr hält, oder sie sey relativ wahr. Bisher hat jedermann diese falschen Begriffe, Sätze und Schlüsse, die jemand für wahr hält, irrige genannt. Warum soll man von diesem Sprachgebrauche abweichen? Wenn jemand den Satz für wahr hielte, der Theil ist größer als das Ganze: so wird jedermann sagen, das ist ein Irrthum; denn der Satz ist falsch. Sagen, er sey wahr,

sätze behaupten: zwei entgegengesetzte Sätze können zugleich wahr seyn. Der Satz ist wahr: der Theil ist nicht gröſser als das Ganze; also muſs der Satz falsch seyn: der Theil ist gröſser als das Ganze. Wenn man diesen letztern Satz darum relativ wahr nennen will, weil jemand ihn für wahr hält; so heiſst relativ wahr, so viel als irrig. Was berechtigt uns zu dieser Verkehrung des Sprachgebrauches, und wozu soll sie dienen?

Was berechtigt uns dazu? Jedermann sagt, er irre, wenn er, statt des rechten Weges zu einem Orte den unrechten geht. Wann hat man gesagt: er geht den relativ rechten, oder: er ist der rechte, weil er ihn für den rechten hält? — Welcher unverantwortliche Mißbrauch der Worte! Dieser Mißbrauch der Worte fällt noch mehr in die Augen, wenn wir Wahrheit und Irrthum in den sittlichen Urtheilen betrachten. Jede sittliche Handlung ist entweder gut oder böſe; wird die böſe darum gut, weil ich sie für gut halte? Wird die Liederlichkeit eines Hausvaters dadurch gut, daſs er es für eine erlaubte Ergötzlichkeit hält, oder als Herr des Hauses sich berechtiget glaubt, dem Seinigen das Ihrige zu vergeuden, und sie darben

ken zu laſſen? Wozu ſoll die Verkehrung des Sprachgebrauchs dienen? Uns duldſamer zu machen? Man hat lange bewieſen, daß ein jeder auch ein Recht auf ſeinen Irrthum habe, d. i. daß er durch ſeinen Irrthum, als Irrthum, keinem ein Recht gebe, ihm das geringſte Uebel zuzufügen. Man hat lange bewieſen, daß unſer Irrthum uns nur zugerechnet werde, ſofern er überwindlich iſt. Was kann man mehr thun, wenn man den Irrthum Wahrheit nennt?

Das iſt alles, was man vernünftiger Weiſe zur rechtlichen und ſittlichen Duldung erfodern kann. Man fodert zwar jetzt bisweilen noch mehr dazu: man will, daß man das, was Irrthum iſt, nicht Irrthum nennen, was ſchädlich iſt, nicht ſchädlich nennen ſoll; aber, wie mich dünkt, mit Unrecht. Es iſt genug, daß man denjenigen, der das Wallfahrten nach heiligen Orten für keinen Gottesdienſt hält, nicht verdamme, weil er davon überzeugt ſeyn kann; aber das darf mich nicht hindern, dieſen Glauben für irrig und das Wallfahrten für ſchädlich zu halten.

Man geht noch weiter; man hält auch alle unſere Erkenntniß bloß für relativ wahr. Und

Und wenn die falſche relativ wahr iſt: ſo muß auch die wahre nur relativ wahr ſeyn. Denn an ſich iſt ſie es nicht, weil ſonſt ihr Gegentheil an ſich falſch ſeyn müßte. Wenn der Satz: der Menſch iſt untrüglich, nicht falſch iſt: ſo iſt auch der Satz: der Menſch iſt nicht untrüglich, nicht wahr; denn ſonſt müßten zwey widerſprechende Sätze zugleich wahr ſeyn, welches unmöglich iſt.

Um dieſem Paradox einen Schein zu geben, führt man an, daß doch keine Erkenntniß ganz wahr ſey; und nun verſteht man unter wahrer Erkenntniß diejenige, die ganz wahr iſt. Wenn dieſes auch richtig wäre: ſo würde doch nur daraus folgen, daß unſere Erkenntniß nur zum Theil wahr ſey; und das würde uns nicht berechtigen, ſie falſch, und wenn ſie für wahr gehalten würde, nur relativ wahr zu nennen; allein es iſt auch nicht richtig. Sätze, deren Hauptbegriffe ſehr einfach ſind, können ganz wahr ſeyn, ſo wie es auch alle eigentlichen wahren Grundſätze wirklich ſind.

Unſere Erkenntniß enthält aber oft mehrere Vorſtellungen, und je mehrere deren ſie wahre enthält, deſto richtiger iſt ſie. Wenn alſo unſere Er-

Erkenntniß nur zum Theil richtig wäre, so würde es; doch Grade der Richtigkeit geben; ich würde sagen können, diese Vorstellungsart ist richtiger und jene ist weniger richtig. Wer wird leugnen, daß die Lehre von Gott, so wie sie in Reimarus nothwendigen Wahrheiten der natürlichen Religion vorgetragen ist, richtiger sey, als wie man sie in den ascetischen Büchern des zwölften Jahrhunderts findet? daß die vernünftige Religion eines aufgeklärten Gottesverehrers richtiger sey, als die anthropomorphistische und sinnliche des gemeinen Mannes? Indeß wird auch niemand leugnen, daß die letztere bei einigen könne praktischer seyn, als die erstere bei einigen andern ist, die die Religion nur zu einem Gegenstand der Spekulation machen. Man kann noch mehr zugestehn; man kann einräumen, daß man in dem praktischen Vortrage oft vieles von der bestimmten Genauigkeit nachlassen, und manches Grobe in den Vorstellungen einmischen dürfe, wenn die Fähigkeiten der Zuhörer und Leser keinen höhern Grad der Genauigkeit erlaubt, und der Zweck des Unterrichts keinen höhern erfodert. Man hat dies von je her erkannt, und meiste Lehrer haben daher immer den exoterischen Vortrag von dem esoterischen, den er

dem

dauliches von dem wiſſenſchaftlichen unterſchieden. Der Aſtronom hat in dem Kalender die Sprache des Scheines, in ſeinen Lehrbüchern aber die Sprache der genauen Wahrheit geredet; er hat aber nie geſagt, daß beide Sätze gleich wahr ſeyn: die Sonne bewegt ſich, und die Sonne ſteht ſtill; er hat immer den letztern falſch, und, wenn er für wahr gehalten wird, einen Irrthum, nur einen Irrthum genannt, der im Kalender erträglich iſt.

Anders kann er auch nicht urtheilen, wenn er nicht in einen Scepticismus verfallen will, der in vieler Abſicht ſchädlich werden kann. Derjenige Scepticismus, der alle widerſprechende Sätze für gleich wahr hält, muß annehmen, daß es gar keine Kennzeichen gebe, woran wir das Wahre von dem Falſchen unterſcheiden können; er muß die nothwendige Wahrheit auch der unleugbarſten Sätze verwerfen, er muß uns gegen alle Aufklärung gleichgültig machen; und eben darum wird er, wenn er bündig iſt, auch keine von den Veranſtaltungen mißbilligen können, wodurch die Aufklärung noch ſo ſehr gehindert wird. Ich glaube wohl, daß man ſich auch zu dieſer ſkeptiſchen Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit gewöhnen könne, wenn

man ſich mehr mit den Meinungen andrer bekannt macht, als der Wahrheit in ihren erſten Grundſätzen nachforſcht; und es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß die ſkeptiſche Laune ſich ſo in einem le Vayer und Bayle gebildet habe. Allein mich dünkt auch, daß der einzige vernünftige Skeptizismus derjenige ſey, der bei ſolchen Wahrheiten, die von den Begriffen des geſunden Verſtandes weiter entfernt ſind, und verwickeltere Beweiſe erfodern, aus dem Gefühl unſerer Fehlbarkeit entſteht; der einzige, der mit einer warmen Liebe für die Wahrheit ſo gut, als mit der herzlichſten Menſchenliebe und Duldung beſtehen kann. Denn dieſes Gefühl unſerer eigenen Fehlbarkeit wird auch unſere Urtheile über die Sittlichkeit fremder Irrthümer gelinder und nachſichtiger machen.

III.

III.

Ueber Wahrheit und Irrthum.

Ein Geſpräch.

Zur Fortſetzung der Abhandlung über den nämlichen Gegenſtand.

Die Abhandlung über Wahrheit und Irrthum war bereits in der Berliner Monatsſchr. v. J. 1783. im M. Oktober S. 321. u. ff. abgedruckt, wo ſie einige lehrbegierige Jünglinge, die damals unter meiner Anführung die Philoſophie ſtudirten, geleſen hatten. Da ihnen die nicht lange vorher erſchienene fünfte Unterhaltung in dem zweyten Hefte der philoſ. Unterhaltungen zur Aufklärung der Glückſeligkeitslehre vom Hrn. C. R. Steinbart, über die relative Wahrheit noch im friſchen Andenken war: ſo legten Sie mir darauf einige Zweifel gegen meine Meynung vor, die — wie ich überzeugt bin — auch die Meynung des gemeinen geſunden Verſtandes iſt. Daraus entſtand folgendes Geſpräch, das ich hier ſeinem Inhalte nach

genau so mittheile, wie es zwischen mir und meinen jüngern Freunden ist gehalten worden. Da ich mich in meinen Antworten gänzlich von ihren Einwürfen leiten ließ: so mußte aus unserer gemeinschaftlichen Untersuchung manches wegbleiben, was sich sonst wol noch gegen die angezeigte Unterhaltung, insonderheit gegen die Stellen, wo von dem Ursprunge der menschlichen Erkenntniß gehandelt wird, einwenden ließe. Man sollte glauben, daß diese Materie bereits völlig aufs Reine gebracht sey; gleichwol fangen wir immer wieder von vorn an. Doch man würde sich über zu vieles wundern müssen, wenn man sich darüber wundern wollte, daß diejenige älteste Art des Scepticismus, die auf der Veränderlichkeit der Sinnenurtheile beruhet, und gegen welche Plato beynahe nichts mehr zu sagen übrig gelassen hat, immer wieder erneuert wird. Da dieser große Mann übrigens diese Materie völlig erschöpft hat: so konnte ich sie mit desto wenigern Bedenken übergehen.

* * *

Ich. Ich bitte Ihnen, daß ich die Stelle in Herrn Steinbarts Hefte in Gedanken gehabt

 habe;

habe; Ich habe es aber nicht für nöthig gehalten, ihn zu nennen. Ich liebe die Streitschriften nicht, und mein kurzer Aufsatz sollte kein polemisches Ansehen haben.

A. Das hat aber die Folge gehabt, daß Sie die Gründe verschwiegen haben, die Herr Steinbart für seine Meynung anführt. Und könnte man daraus nicht vielleicht schliessen, daß Sie ihre Stärke gefürchtet haben?

Ich. Das sollte mir Leid thun. Denn ich bin mir sehr bewußt, daß ich sie bloß aus Achtung für einen scharfsinnigen und gelehrten Mann unterdrückt habe. Sie scheinen mir so schwach, daß ich sie von einem solchen Manne nicht erwartet hätte. Wenn Sie Ihnen indeß Schwierigkeit machen, so lasse ich es mir gern gefallen, daß wir sie etwas näher beleuchten; zumal da ich hoffe, daß diese Beleuchtung uns Gelegenheit geben werde, noch tiefer in die Sache einzudringen. Sie lauten also? —

A. Ich will nur gleich mit dem treffendsten Beyspiele anfangen, womit Hr. St. seine Meynung

handt

handgreiflich macht: daß zwey einander widerſprechende Sätze zugleich wahr ſeyn können, oder, wie er ſich (philoſ. Unterhalt. zweytes Heft S. 49.) vorſichtig ausdrückt: „daß zwiſchen den meiſten „von einander abgehenden Meynungen der Menſchen über einerley Gegenſtand nur anſcheinend „und nicht wirklich vorhanden iſt, und daß alſo „mehrere uns vereinbar dünkende (beſſer: ſcheinende) Urtheile und ganze Lehrbegriffe gar wohl „bey einander beſtehen und zugleich wahr ſeyn „können. — Man hat Gemälde auf Stäben, „die verſchiedne Objekte darſtellen, nachdem man „ſie von der einen oder der andern Seite betrachtet. So findet man in einigen Kirchen dergleichen Abbildungen von der Dreyeinigkeit. Stehet man gerade vor dem Bilde, ſo ſiehet man „einen alten ehrwürdigen Mann auf einem Throne; tritt man auf die Seite zur rechten Hand, „ſo erblicket man Chriſtum am Kreuze; ſtellet man „ſich auf die Seite zur linken, ſo bietet ſich dem „Auge das Bild einer Taube dar; wählet man „endlich noch andre Standorte zwiſchen dieſen drey „Hauptaugenpunkten, ſo bekommt das Gemälde „ein mehr oder weniger zweydeutiges und verworrenes Anſehen. Nun denke man ſich eine Menge

„Menſchen, die ſich in einem halben Kreiſe vor
„dieſes Bild in verſchiedenen Entfernungen umher
„ſtellen und deren keiner von der künſtlichen Ein-
„richtung des Ganzen einen vorläufigen Begriff
„hat; ſo iſt offenbar, daß jeder dieſer Menſchen
„etwas anderes ſiehet und alſo auch jeder ein an-
„deres Urtheil über das Gemälde fällen muß,
„als alle übrige Zuſchauer, ſo lange er ſeinen
„Standort nicht verändert. Alle dieſe Urtheile
„widerſprechen ſich gewiſſermaaßen; und dennoch
„ſind ſie insgeſammt relativ wahr, nemlich in Be-
„ziehung auf den Geſichtspunkt, aus welchem jeder
„das Bild angeſchauet hat.“

Ich. Gewiſſermaaßen! Sich gewiſſermaaßen widerſprechen! Das ſcheint mir einer von den Ausdrücken, womit man ſeine Meynung auf Schrauben ſtellt. Was heißt das: ſich gewiſſermaaßen widerſprechen? Heißt es ſich zu widerſprechen ſcheinen, aber wirklich nicht widerſprechen? Denn ſehe ich nicht ab, wozu es nöthig iſt, die Wahrheit ſolcher Sätze nur eine relative zu nennen, ſie können ja an und für ſich ſelbſt wahr ſeyn. Ich ſehe nicht, was dies hindern ſollte? Unſer Schriftſteller muß alſo wol etwas anderes darunter verſtanden haben. Was aber?

A. Das

A. Das kann man äußerſt leicht aus ſeinem Beyſpiele abnehmen. Zwey oder mehrere Perſonen ſehen ein vielgeſtaltiges Bild an. Der eine ſieht die Stäbe, die einen alten Mann vorſtellen, der andere die Stäbe, die ein Kruzifix enthalten; der eine ſagt, ich ſehe einen alten Mann, der andere, ich ſehe keinen alten Mann.

Ich. Und dieſe Urtheile ſollen wir für unvereinbar halten? Ich dächte, es wäre nichts vereinbarer. Denn laſſen Sie uns Ihre Zuſchauer genauer vernehmen. Was ſagt der Erſte? die Stäbe, die ich ſehe, ſtellen einen alten Mann vor; was ſagt der Andere? die Meinigen ſind das Bild von einer Taube; und der Dritte? auf den Meinigen iſt ein Kruzifix gemahlt. Alſo einige Stäbe ſtellen einen alten Mann vor, einige nicht. In dieſen beyden Urtheilen iſt auch nicht der geringſte Schein von einem Widerſpruche, noch weniger von einem unvereinbaren. Wer hat je die Sätze für unvereinbar gehalten, einige Menſchen ſind weiſe, und einige nicht? — Es iſt ein alter logiſcher Kanon: die beſondern Gegenſätze können zugleich wahr ſeyn.

Alſo bisweilen iſt die ſogenannte relative Wahrheit von der abſoluten nicht verſchieden; alsdann nämlich, wenn man zwey Sätze für widerſprechend hält, die es nicht ſind. Das mag der erſte Fall ſeyn, den wir bei dieſer relativen Wahrheit zu betrachten haben. Vielleicht ſtoßen wir noch auf andere Fälle. — Denn ich ſetze voraus, daß ihr Beyſpiel noch weiter reicht.

A. Ja wol! reicht es noch weiter; denn ſonſt wären wir zu leicht damit fertig geworden. Der Zuſchauer bleibt gewöhnlich nicht bey den beſondern Urtheilen ſtehen. Der Eine oder der Andere, auch wol alle Beyde gehen einen Schritt weiter. Statt bloß zu ſagen, einige Stäbe ſtellen eine Taube vor, ſagen ſie: alle ſtellen ſie vor; ſtatt zu ſagen: einige Stäbe ſtellen einen alten Mann vor, ſagen ſie: alle Stäbe ſtellen einen alten Mann vor. Nun muß der Eine behaupten: Alle Stäbe ſtellen das Bild eines alten Mannes; und der Andere: Keiner ſtellt das Bild eines alten Mannes vor. Dieſe Sätze werden Sie doch wol für wirklich widerſprechend halten. Hier iſt der Widerſpruch doch nicht bloßer Schein?

Ich

Ich. Das ſey ferne! Allein dieſe Sätze ſind nun auch gänzlich unvereinbar. Meine Logik ſagt: die allgemeinen Gegenſätze können nicht zugleich wahr ſeyn; iſt der eine wahr: ſo muß der andere falſch ſeyn. Wer den falſchen Satz für wahr hält, irrt ſich. Soll alſo ein ſolcher falſcher Satz, ſobald er von jemand für wahr gehalten wird, relativ wahr heißen: ſo iſt relative Wahrheit und Irrthum, ein relativ wahrer Satz und ein irriger Satz einerley. Halten Sie das für eine Bereicherung der Logik, wenn man bloß ihre Terminologie vermehrt, ohne dem Schatze ihrer Begriffe und Wahrheiten einen Zuſatz zu verſchaffen, und noch dazu, mit Ausdrücken, die ſo ſchwankend und zweydeutig ſind? Ich hätte hier eine ſchöne Gelegenheit, mich über das Lob einer Wiſſenſchaft auszubreiten, die man nie ungeſtraft vernachläſſigt. Sie ſehen, ein paar logiſche Geſetze haben uns bey unſerer Unterſuchung auf einen Weg gebracht, auf dem wir uns ſogleich haben richten können. Warum ſollen wir dieſe Wegweiſer verſchmähen oder gar umwerfen, ehe wir uns verſichert haben, daß ſie uns irre führen? Der Genius der Popularität, welcher einen ſo großen Theil unſerer gegenwärtigen philoſophiſchen Schriftſteller

beherrſcht, verachtet jetzt dieſe Genauigkeit in der Unterſuchung der Wahrheit als Pedanterey; wie aber, wenn ſich die Wahrheit ohne dieſe Pedanterey nicht finden ließe? Sollten wir alsdann nicht lieber ſolche Unterſuchungen aus unſern populären Schriften weglaſſen, als ihnen, auf Koſten der Wahrheit, die Empfehlung der Popularität geben wollen? Sie werden es vielleicht kaum glauben, wenn ich Ihnen ſage, daß ein ſo beredter Schriftſteller, wie Cicero, keine Spitzfindigkeit ſcheut, ſobald es auf Genauigkeit des Unterrichts ankömmt *); und daß ihm alle Popularität in der Philoſophie verhaßt iſt, ſobald ſie ihre einzige Empfehlung und der einzige Beweis ihres Werthes ſeyn ſoll †). — Doch wie weit hat mich mein philoſophiſcher, oder wie Sie lieber wollen werden, mein

*) Utendum enim eſt, *decendi cauſſa*, verbo minus uſitato. Qu. Tuſc. L. IV. c. 7.

†) Quodque maximum argumentum eſt, non dici illa *ſubtiliter*, quod etiam facile ediſcantur etiam *ab indoctis probentur*, id illi (die Schriftſteller der epikuriſchen Schule, die er anderswo minutos philoſophos nennt) firmamentum eſſe diſciplinae putant. Ebend. L. IV. c. 3.

dein unphiloſophiſcher Eifer von unſerer Materie weg verſchlagen!

A. Ihr Eifer! Sie haben Recht. Denn ohne den würden Sie ſchwerlich in dieſen Strom von Vorwürfen gegen die populären Schriftſteller in der Philoſophie gerathen ſeyn. Mein Schriftſteller hat Ihnen nicht dazu Gelegenheit gegeben. Denn es iſt noch gar nicht ausgemacht, daß er in unſerer Unterſuchung die Wahrheit der Vernachläſſigung der wiſſenſchaftlichen Genauigkeit aufgeopfert habe. Er kann noch vieles für ſich anführen, und die Sache der relativen Wahrheit iſt noch lange nicht verlohren. Es giebt noch andere Fälle, wo zwey Gegenſätze zugleich wahr ſeyn können. Unſer Schriftſteller hat dieſe Fälle freylich nur ſehr ſchwach angedeutet; allein, wenn wir billig urtheilen wollen: ſo müſſen wir auch die ſchwächſten Winke eines guten Schriftſtellers zu verſtehen ſuchen. Denn laſſen Sie uns nur das Blatt umſchlagen, da finden wir folgendes: „Wenn aber jemand noch weiter folgerte, ein jeder, der eben ſo gute Augen hat wie ich, und „dennoch behauptet, das Bild ſtelle nicht ganz „deutlich eine Taube vor, ſondern etwas anders,

„oder noch mehr als dieſe, der redet wider ſeine „beſſere Empfindung und Gewiſſen und iſt ein „vorſätzlicher Lügner: ſo würde dieſes Schluß„urtheil eben ſo falſch als ungerecht ſeyn.„

Ich. Wie verſtehen Sie das? Oder vielmehr, was iſt das Allgemeine, das in dieſem Theile Ihres Beyſpieles liegen ſoll?

A. Ich glaube, der Verfaſſer hat damit auf zwey Fälle gezielt. Der eine iſt der: Wir ſtreiten oft, und beyde ſtreitende Theile können Recht haben, wir ſetzen Urtheile einander entgegen, die zugleich wahr ſeyn können. Die Sache iſt, wir verſtehen uns nicht. Der eine denkt ſich einen Begriff mit Beſtimmungen, womit ihn ſich der Andere nicht denkt. Kurz, unſer Streit iſt ein Wortſtreit. — Der andere Fall iſt der: Ein Satz läßt ſich nicht mit mathematiſcher Strenge beweiſen; es laſſen ſich viele Gründe für ihn anführen, allein dieſen Gründen ſtehen viele andere, vielleicht eben ſo ſtarke Gründe entgegen. Einige betrachten die erſtern Gründe und bejahen; einige die andern, und verneinen. Können da nicht beyde Recht haben? Können alſo nicht zwey entgegengeſetzte Urtheile zugleich

zugleich wahr ſeyn? Das Eine für den Einen, das Andere für den Andern? Und iſt dieſe Wahrheit nun nicht eine relative?

Ich. Ihre Umſchreibung muß ich Ihnen ſelbſt beantworten laſſen. Uns geht jetzt nur die Sache an. Und die laſſen Sie uns weiter unterſuchen. Wir wollen, wenn es Ihnen gefällt, mit dem erſten Falle anfangen. — Alſo wäre damit nicht alle Wahrheit relativ; nicht allemal hätten in einem Streite beyde Streitende zugleich Recht, ſondern nur alsdann, wenn ihr Streit ein Wortſtreit iſt. Wagten Sie aber wol, zu behaupten, daß alle Streitigkeiten Wortſtreite ſind?

A. Beynahe ſcheint es mir ſo. Wenigſtens ſetze ich es allemal anfänglich voraus, ſo oft ich ſtreiten höre.

Ich. Daran thun Sie ſehr vernünftig. Sie werden auch oft gefunden haben, daß Sie ſich oft genug nicht betrogen hatten. Aber immer?

A. Ich habe es, ſo viel ich mich erinnere, immer ſo gefunden.

Ich.

Ich. Das würde nun zwar nicht beweisen, daß es überall so sey, noch weniger, daß es nicht anders seyn könne. — Doch wir thun besser, wenn wir genauer zu bestimmen suchen, wo Wortstreite Statt finden, und das wird sich am besten angeben lassen, wenn wir dem Ursprung der Wortstreite nachforschen. Das wird uns freylich wieder in einige tiefsinnigere Erörterungen hineinführen, denen die Empfehlung der Popularität gar sehr fehlen wird. Allein, wir wollen hier philosophiren, und nicht predigen; unser Gang ist wissenschaftlich, nicht ascetisch. Also ohne weitere Vorrede. —

Wenn ich einigen Vertheidigern der allgemeinen relativen Beschaffenheit der Wahrheit die Instanz vorgelegt habe, die man dagegen aus der Evidenz der geometrischen Wahrheiten machen kann: so haben Sie sich immer auf die ganz besondere Natur dieser Wahrheiten berufen. — Allein, worin ist die Natur dieser Wahrheiten von der Natur aller andern verschieden? Was haben sie für eine geheime Kraft, welche gleich alle Wortstreite an der Schwelle ihres Lehrgebäudes abhält? Eine genauere Zergliederung ihrer Sätze und eine sorgfälti-

fältigere Erwägung ihrer Begriffe würde den Unterſucher auf die rechte Bahn geführt haben.) — Alle Begriffe ſind entweder ſinnliche oder unſinnliche; beyde Arten könnten durch Worte ausgedruckt werden. Auf den erſten Anblick ſcheinen die Ausdrücke ſinnlicher Begriffe gar keiner Vieldeutigkeit fähig zu ſeyn. Man könnte denken, daß die Bedeutung eines Wortes, deſſen Begriff den äußern Sinnen kann vorgeſtellt werden, keine Schwierigkeit habe. Allein man findet bald, daß es bey den deutlichen Begriffen der äußern Sinne auf ihre unterſcheidenden Beſtimmungen ankomme. Der Begriff des Ausgedehnten iſt der Begriff von einem Ganzen, das durch die Art, die Anzahl und die Verbindung ſeiner Theile unterſchieden wird. Wie aber? wenn wir dieſes Ganze nicht überſehen können? Wird da nicht das Wort, wodurch es ausgedruckt werden ſoll, nach dem Umfange, den ihm ein jeder in Gedanken giebt, verſchiedene Bedeutungen erhalten? — Doch werd ich Ihnen auch verſtändlich genug ſeyn, wenn ich ſo im Allgemeinen bleibe? —

A. Nicht ganz!

Ich.

Ich. Das Wort Sonne iſt keiner Vielbedeutigkeit fähig. Dieſer glänzende Himmelskörper iſt nicht allein ein Gegenſtand des Geſichtes, ſeine Gränzen mahlen ſich auch dem Auge ſo deutlich vor, daß weder in Anſehung ſeiner ſelbſt, noch in Anſehung ſeines Umfanges eine Mahnigfaltigkeit der eigentlichen Bedeutungen des Wortes denkbar iſt. Allein das Wort Welt läßt ſchon mehrere Bedeutungen zu; denn die Welt iſt ein unüberſehliches Ganzes, und ein jeder kann daher, nach dem Umfange, den er dieſem Ganzen giebt, dem Worte Welt eine verſchiedene Bedeutung ertheilen. Der eine kann darunter unſere Erdkugel, ein anderer unſer Sonnenſyſtem, ein dritter das ganze Weltall verſtehen. Und nun ſind allen Wortſtreiten über dieſen Gegenſtand die Schranken geöffnet. Ein Fontenelle kann einer philoſophiſchen Dame die Mehrheit der Welten beweiſen; indeß ein Leibnitz behauptet, daß unſere Welt die einzige wirkliche Welt ſey. Und ſie haben beyde Recht; allein, ob ſie gleich von Einerley Sachen zu reden ſcheinen: ſo ſcheinen ſie es doch nur; ſie reden unter Einerley Worten von ganz verſchiedenen Dingen. Sie ſcheinen ſich zu widerſprechen, und ſie widerſprechen ſich nicht. Beyder Urtheile ſind

wahr,

wahr, und sie sind an und für sich selbst wahr. Sehen Sie nun wol Eine Quelle der Unleugbarkeit und Unbestreitbarkeit der geometrischen Wahrheiten?

A. Sie läge also darin, daß die Begriffe der geometrischen Wahrheiten Begriffe der äußern Sinne sind, und zwar genau bestimmte Begriffe. Auf diesen letzten Umstand scheint es wol am meisten anzukommen. Denn die Welt ist, wenigstens zum Theil, auch ein Gegenstand der äußern Sinne; nur sie ist ein unübersehbarer; und das ist wol eigentlich die Ursach, warum dieser Begriff schwankend, und das Wort, das ihn bezeichnen soll, vieldeutig ist. Allein vielleicht sind die außersinnlichen Begriffe bestimmter, ob sie es gleich für die äußern Sinne nicht sind. In dem Falle müßten die Wahrheiten, die dergleichen enthalten, doch mit den geometrischen gleich unleugbar und unbestreitbar seyn. Sind sie es aber?

Ich. Freylich sind sie es nicht. Allein eben daraus schließe ich zurück: also sind die Begriffe, woraus sie bestehen, schwankend, und die Worte, die diese Begriffe bezeichnen, vieldeutig. Und da

von kann man sich bald überzeugen. — Diese Begriffe sind entweder Begriffe von Eigenschaften oder Veränderungen der Seele. — Lassen Sie uns diese aussersinnliche nennen — oder es sind ganz allgemeine, transcendentale, ontologische — und diese können wir, um bey unserer angefangenen Terminologie zu bleiben, übersinnliche nennen. Wie wollen wir die Ausdrücke, womit wir solche Begriffe bezeichnen, verständlich machen? — Lassen Sie uns bey den Erstern anfangen. Es ist nicht des Fragens werth, ob wir sie, wie eine geometrische Figur, den Augen vorzeichnen können. Wir müssen also, einen jeden, dem wir einen solchen Ausdruck verständlich machen wollen, entweder auf sein inneres Gefühl verweisen, oder wir müssen die Bedeutung des Wortes durch eine Definition bestimmen. Das eine Mittel ist so mißlich als das andere. Die Kräfte und Fertigkeiten unserer Seele können wir nicht anders als in ihren Veränderungen, Handlungen und Verrichtungen wahrnehmen. Dieser sind wir uns mit sehr verschiedenen Bestimmungen bewußt, von denen wir erst ihren allgemeinen Begriff absondern müssen, wenn wir uns von den Fähigkeiten, Anlagen und Fertigkeiten, die ihnen zustimmen, einen Begriff machen

machen wollen. Nun abſtrahirt ſie der eine mit mehr, der andere mit weniger Beſtimmungen, der eine mit dieſen, der andere mit jenen; der eine hält die Beſtimmungen für weſentlich, die der andere für zufällig hält. Daraus entſtehen dann ganz natürlich ſehr verſchiedene Definitionen von einer und eben derſelben Sache. Laſſen Sie nun zwey Menſchen in ihren Urtheilen über eine Sache von zwey ſo verſchiedenen Begriffen ausgehen, werden nicht ihre Urtheile ſelbſt verſchieden ſeyn müſſen? werden ſie nicht, ſobald ſich ihre Urtheile mittheilen, ſich in Streit verwickelt ſehen? wird aber dieſer Streit das geringſte mehr als ein Wortſtreit ſeyn?

Es war ein berühmter Streit, welcher zwey philoſophiſche Hauptſchulen des alten Griechenlandes trennte, ob Alle Leidenſchaften dem Weiſen und Tugendhaften unanſtändig ſeyn? Die Stoiker bejaheten es, Ariſtoteles verneinte es; er hielt einige Leidenſchaften für unſchuldig, andere ſogar für löblich. Hier glauben wir einen Streit zu ſehen, der nicht förmlicher ſeyn kann; und doch war es nur ein Wortſtreit; denn beyde Streitende verſtanden unter Leidenſchaft etwas anderes.

Zeno *) verſtand darunter eine zu ſtarke ſinnliche, oder — welches noch entſcheidender iſt — eine ſchändliche und unerlaubte Begierde und Verabſcheuung. Mit einem ſolchen Begriffe von den Leidenſchaften war es freylich dem Zeno leicht, ſeine Meynung zu beweiſen. Man wirft den Philoſophen vor, daß ſie gleich durch ihre Definitionen ſich die Begriffe ſo zuſchneiden, daß ſie in der Folge nur ihrem Syſteme und keinem andern paſſen. Das mag freylich oft genug der Fall ſeyn; iſt er es aber immer? Kann der Philoſoph nicht auch unrichtig beobachtet, unrichtig abſtrahirt haben, und alsdann von ſeinem Begriffe ganz natürlich und nothwendig auf ſeine Meynung geführt ſeyn? Doch, dem ſey wie ihm wolle; Ariſtoteles machte ſich einen andern Begriff von den Leidenſchaften; er verſtand darunter jede ſtarke ſinnliche Begierde und Verabſcheuung, ohne zu beſtimmen, ob ſie zu ſtark ſey; denn welche iſt zu ſtark? —

Aus der nämlichen Quelle, woraus die Scheinwiderſprüche und Wortſtreite bey den außerſinnlichen Begriffen entſtehen, aus der entſtehen ſie auch bey den überſinnlichen. Die Verſchiedenheit der

*) Cic. Qu. Tuſc. L. II. c. 17.

der Absonderung, der Umfang der Bestimmungen, womit der Begriff gedacht wird, muß nothwendig dem Worte, das ihn ausdruckt, bey verschiedenen Menschen eine verschiedene Bedeutung geben. Sätze, die aus solchen Begriffen bestehen, können nun einerley, und, wenn der eine verneinet, was der andere bejahet, sich zu widersprechen scheinen; sie bejahen und verneinen einerley den Worten nach, den Begriffen nach aber nicht.

A. Ich glaube nun diese Quelle der Widersprüche, die bloß in der Vieldeutigkeit der Worte liegt, deutlicher und genauer zu kennen. Ich erinnere mich auch nun selbst verschiedener Wortstreite, die auf diese Weise entstanden sind. So glaube ich z. B., daß man nie würde gestritten haben, ob es für den Atheisten Naturgesetze gebe, wenn nicht der Begriff eines Gesetzes ein übersinnlicher und also ein so schwankender Begriff, und eben darum das Wort, das ihn bezeichnet, zweydeutig wäre.

Ich. Bemerken Sie aber, daß denn also hier kein wahrer Widerspruch ist. Seit wann ist es aber zu verwundern, daß Sätze, die sich nicht wi-

versprechen, zugleich wahr seyn können? Und was hat man nöthig, um das zu erklären, was keiner neuen Erklärung bedarf, ein solches Ding anzunehmen, wie die subjektive oder relative Wahrheit, d. i. eine Wahrheit, die keine Wahrheit ist? Ich dächte, Sie könnten also ihre relative Wahrheit immer aufgeben.

A. Noch wäre es zu früh; denn es ist uns noch ein Fall übrig, wo ich sie schlechterdings nicht entbehren zu können glaube. Ich habe ihn schon angeführt; es ist nämlich der, wenn Zwey für Meynungen, die sich nicht zur Gewißheit bringen lassen, ein jeder für die Seinige, überwiegende Gründe anzuführen hat, warum er sie für wahr hält, und für wahr zu halten berechtiget ist.

Ich. Eine solche Meynung nenne ich wahrscheinlich, und so wird sie, dünkt mich, ein jeder nennen, der bey den Worten, die er gebraucht, etwas Bestimmtes zu denken sucht. — Dann ist es aber eine Wahrheit, die man lange gekannt, aber nur richtiger so ausgedruckt hat: Eine wahrscheinliche Erkenntniß kann wahr oder falsch seyn. Wenn also zwey solche wahrschein-

liche

liche Meynungen einander widersprechen: so könnten beyde streitende Theile Recht haben.

A. Beyde Recht haben? — So gäben sie also zu, was sie immer haben leugnen wollen.

Ich. Wie so?

A. Sagen Sie nicht, daß zwey sich widersprechende Sätze zugleich können wahr seyn?

Ich. Ich muß mich gewiß nicht recht ausgedruckt haben; oder es liegt in den Worten eine Zweydeutigkeit, die wir erst heben müssen, wenn wir uns verstehen wollen. Lassen Sie es uns an folgendem Beyspiele versuchen. Wenn wir nicht mehr behaupten wollen, als wir verantworten können: so werden wir sagen: es ist wahrscheinlich, daß der Mond bewohnt ist. Ein Anderer, der andere Gründe zu haben glaubt, wird vielleicht sagen: es sey wahrscheinlich, daß er unbewohnt ist. So lange noch beyde Theile nach so unvollständigen Gründen urtheilen, darf keiner mit Zuversicht behaupten, daß seines Gegners Meynung falsch, und also die Seinige allein

wahr sey. Sie können also noch beyde wahr seyn. Aber, bemerken Sie wohl, nicht beyde zugleich. Sobald die Eine wahr ist, muß die Andere falsch seyn. Nun lassen Sie uns annehmen, daß wir auf Astolphs Rosse irgend eine kleine Lustreise in den Mond machten. Nun würden wir auf einmal sehen, welche von beyden Meynungen die wahre sey; allein sogleich würden wir auch die entgegengesetzte für falsch erklären. So lange wir die Unrichtigkeit der falschen Meynung nicht entscheidend und zureichend einsahen, so lange wir sogar noch mehr Gründe für ihre Wahrheit zu sehen glaubten, so lange war sie uns wahrscheinlich; so wie die wahre unwahrscheinlich, wenn wir Gründe hatten, oder zu haben glaubten, sie für falsch zu halten. Und das ist ganz natürlich. Denn wahrscheinlich und falsch ist einander eben so wenig entgegengesetzt, als unwahrscheinlich und wahr. Ich kann daher nicht schließen, wenn ein Satz wahrscheinlich ist: so ist er nicht falsch; und wenn er unwahrscheinlich ist: so ist er nicht wahr. Hingegen die Begriffe von wahr und falsch, gewiß und ungewiß sind einander entgegengesetzt; ich kann aber auch schließen: dieses ist falsch, also ist es nicht wahr; dieses ist wahr, also ist es nicht falsch;

dieſes iſt gewiß, alſo iſt es nicht ungewiß; dieſes iſt ungewiß, alſo iſt es nicht gewiß. — Doch ich verirre mich wieder in Diſtinktionen, die Sie ſpitzfindig und alſo langweilig nennen werden. Gleichwol ſind ſie unentbehrlich, wenn man ſich verſtändigen will. Und es iſt immer ein großes Vorurtheil für die Nothwendigkeit der Unterſcheidung der Begriffe, wenn bereits die Sprache durch Worte ihren Unterſchied ausgedruckt hat. Wir müſſen uns alſo durch dieſe Dornen einen Weg bahnen, ſobald es der einzige iſt, der zur Wahrheit führt.

A. Das iſt, leider! beſchwerlich genug; — indeß, wenn man muß — Allein hier ſehe ich das Muß eben ſo deutlich nicht. — Ich will gern alle Ihre Diſtinktionen in ihrem Werthe laſſen; denn es ſcheint mir hier beynahe, als wenn wir am Ende ſelbſt das thäten, was wir für die Quelle ſo vieler überflüſſiger Streitigkeiten hielten, daß wir über Worte ſtritten. — Sie wollen nicht, daß zwey entgegengeſetzte Meynungen ſollen zugleich wahr ſeyn; ſie geben aber zu, daß zwey Menſchen zwey entgegengeſetzte Meynungen können für wahrſcheinlich halten. Ich laſſe mir

Ihre Sprache gefallen; denn warum sollen wir über Worte streiten? Nun schließe ich —

Ich. Lassen Sie uns hier einen Augenblick halten. — Was Sie für so gleichgültig halten, ist es in der That nicht. Wenn Sie einen Satz wahr nennen: so sind wir mit ihm fertig; wir haben keine Besorgniß mehr, daß er falsch seyn möchte, wir brauchen ihn nicht weiter zu berichtigen, wir brauchen keine Beweise für ihn zu suchen. Nennen wir ihn bloß wahrscheinlich: so kann er noch falsch seyn, so müssen wir noch nach Beweisen forschen, so müssey wir uns noch zu belehren suchen, so müssen wir, wie Bayle sagt, irgend einen Winkel in unserer Seele haben, wo der Zweifel noch einigen Raum für sich finden kann. Unsere Gedanken hängen oft mehr an den Worten, als wir gern glauben möchten; ja, was noch mehr ist, unsere Gesinnungen hängen daran. Denn in unserm vorliegenden Falle werden wir schon gegen anderer Meynungen viel duldsamer denken, wenn wir —

A. Das ist es eben, worauf ich kommen wollte. Die Theorie von der relativen oder subjektiven Wahrheit soll uns duldsam machen. Was kann uns geneigter machen, einen jeden bey seiner Mey-

nung zu laſſen, als wenn wir glauben, daß andere, die nicht ſo denken wie wir, auch Recht haben?

Ich. Glauben Sie wirklich, daß man dieſen Skepticismus zu ſeiner Duldſamkeit bedürfe? Denn wer alle Wahrheit für ſubjektiv hält, der leugnet die objektive Wahrheit der menſchlichen Erkenntniß; er ſagt, das Wahre ſey wahr, weil wir es dafür halten, nicht weil es den Kennzeichen der Wahrheit gemäß iſt, und mit dem Gegenſtande, den es vorſtellt, übereinſtimmt. — Doch Sie möchten glauben, daß ich die Meynung von der relativen Wahrheit zu hart beurtheile, wenn ich ſie für eine Art von Skepticismus halte; ich will alſo bloß fragen, halten Sie dafür, daß man glauben müſſe, daß eine Meynung wahr ſey, die man dulden ſoll?

A. Wenn man es recht verſteht, Ja!

Ich. Verſtehe ich Sie alſo recht, wenn ich ſage, unſere Verbindlichkeit, niemand wegen ſeiner Irrthümer, oder der Meynungen, die uns Irrthümer ſcheinen, zu beſtrafen, ſey darin gegründet, daß ſie keine Irrthümer, ſondern, für ihn wenigſtens, wahr ſind.

A. Ganz recht!

Ich. Sehen Sie aber, auf welchen schlüpfrigen Grund wir die Pflicht zu dulden, und das Recht geduldet zu werden, bauen. Wie? wenn ich mich nun nicht überzeugen könnte, daß ein Satz, der einem wahren Satze widerspricht, auch wahr seyn könne? — Und ich fürchte, daß sich davon nur wenige werden überzeugen können. — Wäre es da nicht sowol richtiger, als auch zur Beförderung der Duldsamkeit zuträglicher, lieber gleich ein Recht auf seine Irrthümer, oder ein Recht anzunehmen, mit seinen Irrthümern geduldet zu werden?

A. Ich sehe, Sie sind nicht mit der ganzen Theorie bekannt, die Sie bestreiten. Lassen Sie mich also zu ihrer Ergänzung noch folgendes hinzusetzen: die moralische Welt ist unendlich, d. i. der Grade der Vollkommenheit der Erkenntniß in dem ganzen Geisterreiche sind unendlich viele. Aus dieser moralischen Unendlichkeit muß nothwendig folgen, daß von dem, was dem einen wahr scheint, dem andern das Gegentheil wahr scheinen könne.

Ich. Ich sehe eben nicht, wie das folge. — Doch weiter.

A. Wenn unsere Ueberzeugungen von dem Grade der denkenden Kraft, von dem Unterricht, den wir erhalten, den Umständen, worin wir uns befun-

befunden haben, der Staatsverfassung, der Regierung und der Religion unseres Vaterlandes abhängen, wenn es Gott ist, der uns in alle diese Umstände gesetzt hat, muß er nicht gewollt haben, daß wir das für wahr halten, was wir nach den Schranken unseres Verstandes, die durch innere und äußere von Gott veranstaltete Ursachen bestimmt werden, für wahr halten müssen? — Darf nun jemand das zu hindern unternehmen, was, wie sie sehen, Gott selbst gewollt hat?

Ich. Ich will ihnen nicht mit dem Beweise lästig fallen, daß Gott nicht alles, was wir in der Welt wahrnehmen, gewollt habe; Sie möchten ihn wieder für zu spitzfindig halten — nur die Bemerkung erlauben Sie mir, daß Ihr Beweis zu viel beweise: denn es würde auch daraus folgen, daß wir die Verbrechen nicht hindern dürfen. Denn auch auf diese hat unser Temperament, unsere Erziehung, unser Umgang, jede Verbindung, worin wir uns befunden haben, jede Gesellschaft, die zur Bildung unserer Sitten und Denkungsart etwas beygetragen hat, einen Einfluß. Gleichwol lassen wir uns durch diese Betrachtungen nicht abhalten, jedem Verbrechen, ja auch jedem geringern Vergehen, kurz, jedem Fehler des Willens, durch

angemessene Bewegungsgründe, durch Belohnungen und Verheißungen, und, wo die nicht helfen wollen, oder nicht anzubringen sind, durch Strafen und Drohungen Schranken zu setzen. Warum ist dieses bey den Irrthümern des Verstandes nicht erlaubt? — Weil sie Gott gewollt hat? — das können wir aus keinen andern Gründen beweisen, als woraus zugleich folgen würde, daß Gott auch die Fehler des Willens gewollt habe. Wenn es also nicht daraus folgt, daß wir die Fehler des Verstandes tragen und erlauben müssen, weil sie Fehler sind, so muß es daraus folgen, daß es Fehler des Verstandes sind. Und darin, nur darin, liegt, glaub ich, der Grund unserer Verbindlichkeit zur Duldung der Irrthümer. Die Fehler des Verstandes können nicht durch Bewegungsgründe, sie können nur durch Unterricht verbessert werden. Bewegungsgründe also da anbringen zu wollen, wo sie nothwendig unkräftig oder gar schädlich seyn müssen, würde den Gesetzen der Weisheit und Güte entgegen seyn. Jemand durch Strafen von der Unrichtigkeit einer Meynung zu überführen, würde ein vergebliches Unternehmen seyn; ein Uebel ohne Nutzen und Absicht aber zu verhängen, dazu kann nie ein vernünftiges Wesen das Recht erhalten;

jemand

jemand durch Strafen ein Bekenntniß abnöthigen hieße, ihn zu einem Vergehen zwingen, und dazu kann es noch weniger ein Recht geben. Scheinen Ihnen diese Gründe der Duldung nicht zulänglich? Mir scheinen sie die einzigen, die in allen Fällen die Probe halten. Sie beweisen wenigstens, daß wir, um andere mit ihren Meynungen, die den unsrigen widersprechen, neben uns zu dulden, nicht nöthig haben anzunehmen, daß diese Meynungen wahr sind.

A. Ich sehe wohl, ich muß Ihnen bestimmte Fälle anführen, wo augenscheinlich Meynungen, die sich einander widersprechen, zugleich wahr sind. Diese Fälle finden sich unter den Religionswahrheiten häufig. Wir schöpfen anjetzt einen großen Theil unserer Religionserkenntniß aus der Bibel. Allein die Bücher der Bibel sind vor tausend und mehrern Jahren und zuvor in Sprachen geschrieben, die nicht allein ausgestorben, sondern auch in wenigen andern gleichzeitigen Denkmählern aufbehalten sind. Sie stammen aus Zeiten her, worin Sitten, Denkungsart und herrschende Philosophie, nothwendig den Worten sehr verschiedene Bedeutungen geben mußten. Ist es nun zu verwundern, daß beynahe ein jeder diesen Schriften einen

so

Neue Apologie des Sokrates,

oder

Unterſuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden,

von

Johann Auguſt Eberhard.

BIBL. UNIVERS. LIPS.

Erſter Band.

Neue und verbeſſerte Auflage.

Mit Königl. Preuß. allergnädigſter Freyheit.

Berlin und Stettin,
bey Friedrich Nicolai,
1788.

Vorbericht
zur dritten Auflage.

Aus mehr als einem Grunde übergebe ich meinen Lesern diese dritte Auflage meines Werkes ohne alle beträchtliche Veränderung; ob ich gleich wol sehe, daß es

deren an verschiedenen Orten erhalten könnte. Nicht wenige darin enthaltene Untersuchungen haben seit seiner ersten Erscheinung manche Erweiterungen und Aufklärungen erhalten, die ich allerdings sehr vortheilhaft nutzen könnte. Ich hätte aber der ganzen Composition des Buches eine andere Gestalt geben und die ersten Auflagen desselben ihren Besitzern völlig unnütz machen müssen; indeß die Nachfrage nach demselben mir die schmeichelhafte Hoffnung giebt, daß es meinen Lesern auch in seiner bisherigen Gestalt nicht ganz mißfallen, und auch noch künftig mit der Nachsicht werde beurtheilt werden, womit es bisher ist aufgenommen worden. Ich habe also geglaubt, daß es meinen Lesern angenehm seyn würde, wenn ich, wie bey dem

zwey-

zweyten Theile, die nöthigen Verbeſſerungen und Aufklärungen zu einer Fortſetzung beſtimmte, wozu ich nur die nöthige Zeit und Muße erwarte; auf dieſe Art können die ſchon an ſich wichtigen Unterſuchungen noch das beſondere Intereſſe erhalten, welches ihnen die Bemerkung der allmäligen Fortſchritte der Einſichten verſchaffen kann. Denn es kann einem aufmerkſamen Beobachter des Ganges der theologiſchen Litteratur nicht unbemerkt bleiben, daß nicht wenige Gedanken und Vorſtellungsarten, die zur Zeit der erſten Auflage noch neu und kühn waren, jetzt bey dem unterrichtetern Theile der Leſer gemeiner geworden ſind und vieles von ihrem Neuen und Auffallenden verlohren haben. Mein innigſter Wunſch iſt, daß meine Verſuche auch

noch fernerhin würdige und erleuchtete Erkenntniß Gottes verbreiten und der Religion immer mehr wahre und innige Verehrer verschaffen mögen. Halle, den 16. März 1788.

Vorbe-

Vorbericht
zu der zweyten Auflage.

Diese neue Auflage meiner Apologie des Sokrates hätte allerdings nicht unbeträchtliche Zusätze haben können. Die Urtheile, die ein Schriftsteller über sein Werk hört, die Erinnerungen, die ihm dagegen gemacht werden, und — mehr als das Alles — der Strom seiner eigenen Gedanken über Materien, denen er lange nachgedacht hat, der nicht gleich mit dem Abdrucke seines Buches stille zu stehen pflegt, — geben ihm gar bald zu Verbesserung und Erweiterung einer Schrift Stoff genug an die

Hand. Ich würde auch in der Zeit, welche seit der ersten Bekanntmachung dieser Untersuchungen verflossen ist, — ungeachtet sie durch einige langwierige Krankheiten ist unterbrochen, und durch manche Amtsgeschäffte eingeschränkt worden, — diese Zusätze haben zu Stande bringen können, wenn sie mir nicht unter der Feder so angewachsen wären, daß sie schon selbst einen besondern Band anfüllen würden. Und dazu habe ich sie so lange zurückgelegt, bis ich sie meinen Lesern als einen zweyten Theil meines Buches vorlegen kann. Es wird meine Schuld nicht seyn, wenn dieser zweyte Theil nicht künftigen Herbst ans Licht tritt. Denn ich werde bis dahin der Ausarbeitung desselben diejenige Muße widmen, die mir meine Amtsgeschäffte übrig lassen. Der Gedanke, für

so

ſo billige und nachſichtsvolle Leſer, als ich bisher gehabt habe, zu arbeiten, wird mich, während des Schreibens, beſtändig aufmuntern. Auch wird es mich nicht niederſchlagen, wenn ich künftig, wie bisher geſchehen, noch manchen Widerſpruch antreffen ſollte. Wenn dieſe Angriffe blos bey dem Buche ſtehen bleiben, und die Perſon des Verfaſſers ſchonen, wenn ſie mit Waffen geſchehen, der ſich die Wahrheit nicht ſchämen darf, ſo werden ſie für einen aufmerkſamen und gelehrigen Schriftſteller allemal lehrreich ſeyn. Denn wenn die Einwürfe, die ihm gemacht werden, auch von noch ſo verſchiedener Kraft und Güte ſeyn ſollten: ſo werden ſie doch immer als nützliche Mittel, der Unterſuchung weiter zu helfen, Achtung verdienen. Wenn ich daher noch nicht die Einwendungen, die mir

ſind gemacht worden, beantwortet habe, ſo hat mein Stillſchweigen nichts weniger als Selbſtzufriedenheit zur Urſache. Vielmehr haben ſie mich in ein ſo weites Feld von Erörterungen geführt, daß ich geglaubt habe, über ihnen nicht lange genug verweilen zu können. Es wird ſich aus dem zweyten Theile meiner Unterſuchungen künftig ergeben, wie fleißig ich den Gründen meiner Gegner nachgedacht, und wie ehrlich ich ihre Erinnerungen genutzt habe. Um mich fernerhin einer billigen Beurtheilung zu verſichern, habe ich keinen angelegentlichern Wunſch zu thun, als daß meine Leſer den Geſichtspunct, woraus meine Unterſuchungen anzuſehen ſind, recht faſſen und feſthalten mögen. Ich habe ihn in dem Buche ſelbſt oft genug angegeben, und wenn verſchiedene meiner ungütigen Richter ſich hätten

ten daran halten wollen, so würden sie mich nicht beschuldigt haben, daß ich Glaubenslehren leugne, deren speculative Schwierigkeiten ich nur anzuzeigen mich bemühet habe, um den Leser dadurch auf den Schluß zu leiten, daß man also diese speculativen Theorien aus der Beurtheilung des Wohlverhaltens und der Glückseligkeit der Menschen weglassen müsse. Ich kann es mir daher auch leicht gefallen lassen, wenn man meine Gründe bald nicht für neu, bald nicht für unumstößlich hat halten wollen. Genug, daß sie auch bey einem geübten Verstande immer einiges Gewicht haben können, und auch bey manchem wirklich gehabt haben. Kenner des Alterthums wissen ohnedem, daß dem neuern Sittenlehrer wenig von anderm Verdienste mehr übrig bleibt, als das Alte und Vergessene wieder hervorzuzie-

zuziehen. Das ist aber eine ungerechte Foderung, daß ich mir alle Vernunftschlüsse untersagen, und mich blos an den Buchstaben der Schriftstellen halten soll; da ich die Sache derer zu führen habe, die glauben, daß sie bey der Beurtheilung ihrer Religion die Vernunft nicht ganz vorbeygehen müssen, und daß da, wo die Evidenz der Schriftauslegung sie verläßt, auch die Vernunft ein Wort reden dürfe. So bald als alle Schriftausleger über alle classischen Beweisstellen der Bibel sich werden vereinigt haben, wird sie sich gern ein freywilliges Stillschweigen auferlegen. Charlottenburg, den 1. Febr. 1776.

Vorrede
zur erſten Auflage.

Die Veranlaſſung zu folgenden Abhandlungen über die Seligkeit der Heiden, hab ich in dem erſten Abſchnitte derſelben ausführlich angezeigt. Ich hoffe, daß ſie von der Wichtigkeit ihres Inhalts einige Empfehlung erhalten werden. Vielleicht hat das Wort, das ich darin ausſpreche, ſchon in vielen Herzen und auf manchen Lippen geſchwebt; — wie gut wäre es, wenn

mich

mich dieſe Ahndung nicht tröge! In Eng-
land rechnet man von der Zeit an, da der-
jenige Geiſt in den Religionsunterſuchungen
angefangen hat herrſchend zu werden, den
Burnet in folgenden Worten beſchreibt,
eine glückliche Revolution für das Chriſten-
thum. „Alle dieſe Gottesgelehrten und ihre
„Schüler bemühten ſich die Natur der Din-
„ge tiefer zu erforſchen, als vormals geſche-
„hen war. Sie erklärten ſich gegen den
„Aberglauben auf der einen Seite und die
„Schwärmerey auf der andern. Sie lieb-
„ten die Kirchenverfaſſung und unterwarfen
„ſich ihr: aber ſie hielten es nicht für ſtraf-
„bar, unter einer andern Form zu leben.
„Sie wünſchten, daß alles hätte mögen mit
„mehr Mäßigung verhandelt werden; ſie
„fuhren fort, mit denen in gutem Verneh-
„men zu ſtehen, deren Meinungen von den

„ihrigen

„ihrigen abgingen, und ließen überhaupt „eine größere Freyheit in der Philosophie „und Theologie zu.„

Ich habe noch einige andere Materien, die mit dem Hauptinhalte dieser Schrift verwandt sind, in meine Untersuchung gezogen, als: die lehre von den göttlichen Rathschlüssen, von der Genugthuung, von den Gnadenwirkungen, von der Erbsünde. Meine Absicht war dabey, die Schwierigkeiten, die sich bey allen speculativischen lehrformen finden, so fühlbar zu machen, daß ein jeder von der Vermessenheit dreister Entscheidungen und harter Verdammungen inniglich sollte gerührt werden.

Bey der lehre von der Genugthuung hab ich die Abhandlung des Grotius zum leitfaden gewählt, woran ich die Schwierigkeiten dieses Glaubensstückes entwickelt habe.

Sein

Sein vernünftigeres Lehrgebäude hat bey den Nachdenkenden gesiegt, und wird von den gelehrtesten Engländern, als Stillingsfleet, Burnet, Tillotson, fast durchgängig angenommen. Indeß hat es ihm in beiden protestantischen Kirchen verschiedene Verdammungen, als von dem Ravensberger in Holland und von dem Bartholomäi in Deutschland zugezogen. Er hat es aber hernachmals selbst verlassen, und sich sowol in seinem Briefe an den Johann Crell, als auch in seinen Commentarien über die Bibel anders erklärt. Berlin, den 14. April 1772.

1.

Sie müſſen es ſich gefallen laſſen, mein werthe-ſter Freund! bis zu der Quelle der gegenwärtigen Streitigkeit über die Seligkeit der tugendhaften Heiden mit mir hinaufzuſteigen. Sie iſt in dem 15ten Hauptſtück des Marmonteliſchen Beliſars. Das dachten Sie wol nicht, da ich dieſen vortrefflichen philoſophiſchen Roman, als eine angenehme Neuigkeit aus Paris, mit in unſere Geſellſchaft brachte, und wir ihn unſern ſel. M*. mit Entzücken vorleſen hörten, daß er einmal ſollte an einer Seite angegriffen werden, wo er uns ſo wohl befeſtigt ſchien. Denn wer bedenkt es wol immer, mit welchen Pfeilen von allen Arten der Köcher der Polemik angefüllt iſt; wer erinnert ſich an die kalten Spitzfindigkeiten der Schultheologie, wenn man von den Empfindungen der Menſchlichkeit warm iſt?

So wiſſen Sie denn, daß nicht alle Leſer ſo leſen, daß ſich nicht alle ſo erwärmen laſſen. Denn gerade dieſes funfzehnte Kapitel, dieſes beſcheidene, ſanftmüthige Kapitel, worin der Verfaſſer vor der Vermeſſen-

heit warnt, die so leicht andere, zu deren Besten eine unverdächtige Tugend spricht, verdammt, gerade dieses Kapitel hat den Unwillen verschiedener eifrigen Verfechter herrschender theologischen Meinungen gegen sich erregt. Aber nur in Frankreich und Holland; in dem protestantischen Deutschland hat man ein tiefes Stillschweigen darüber beobachtet. Bald sollte ich sagen, dieses Stillschweigen mache uns deutschen Protestanten Ehre, wenn ich nur gewiß wüßte, daß es aller Orten die Frucht einer weisen Mäßigung gewesen ist. Indeß wollen wir uns doch die Gerechtigkeit nicht versagen, daß es unter uns keine geringe Anzahl erleuchteter Männer giebt, deren guten Einsichten und billigen Gesinnungen man diese Mäßigung zutrauen darf.

Von den Bewegungen, welche der theologische Theil des Belisars in Frankreich verursacht hat, will ich Ihnen, mein Wertheſter! nur wenig sagen; da meine folgenden Erörterungen eigentlich nur die holländischen Untersuchungen weiter fortführen sollen. Ohnedem sind wir mit den Grundsätzen der Sorbonne zu weit auseinander, diese theologische Schule streitet mit so fremden Waffen, daß uns eine innere Kenntniß ihrer geistlichen Kriege wenig helfen kann.

So

So bald der Beliſar erſchien, fing ſie ſich an zu regen. Herr Marmontel, dem dieſe Bewegungen nicht unbekannt bleiben konnten, ſuchte das Ungewitter, das in der Ferne gegen ihn aufſtieg, abzulenken. Dahin zielten der Briefwechſel und alle die Unterhandlungen, in die er ſich mit dem Doctor der Sorbonne, dem Herrn Riballier einließ. Allein alle Herablaſſung und Gelehrigkeit des Philoſophen war nicht im Stande, den Doctor zu gewinnen. Es erſchien ein *Examen du Beliſaire de M. Marmontel*, und bald darauf *Pieces relatives à l'Examen par M. de Legge*. Beide Schriften legte das Gerücht dem D. Riballier bey, der ſie von einem gewiſſen Coger hatte öffentlich bekannt machen laſſen. Die letztere enthält verſchiedene kleine Schriften, Briefe und dergleichen, die zwiſchen dem Riballier und Marmontel, und zwiſchen dem Voltaire und Marmontel waren gewechſelt worden. Ich würde kein Ende finden, wenn ich Ihnen, M. F. alle die kleinen Blätter, die bey dieſem Streite in die Welt kamen, herzählen wollte; Sie finden einen Theil davon in der Leipziger franzöſiſchen Ausgabe des Beliſars vom Jahr 1768. Ein einziges darf ich nicht vergeſſen, das iſt die *Reponſe à l'Apologie de Mr. Marmontel.* Denn ſie bezieht ſich auf eine Schrift des Herrn

Marmontel, welche vermuthlich ſein *Expoſé des motifs, qui m'empechent de ſouſcrire à l'intolérance civile*, iſt. Dieſe kleine Schrift, die nicht genug kann geleſen und erwogen werden, ſteht in der angezeigten Leipziger Sammlung S. 222.

Sie ſehen, M. W. F. daß bis hieher die theologiſchen Schriften gegen den Beliſar bloße Privatſchriften waren. Endlich erſchien die ſo lange gedrohte Verdammung der Sorbonne unter dem Titel: *Les XXXVII. veritès oppoſées aux XXXVII. impietés de Beliſaire.* Ich glaube nicht, daß ſeit dem Robert Sorbon die theologiſche Schule in Paris ihren Widerſachern eine gefährlichere Blöße gegeben, als durch die Bekanntmachung dieſer Schrift. Sie können ſich auch leicht vorſtellen, daß die witzigen Köpfe in Frankreich dieſe Gelegenheit nicht vorbey ließen, ihr auf das empfindlichſte wehe zu thun, und ihrem Anſehen bey dem klügern Theile der Nation einen tödtlichen Stoß beyzubringen. Die Sorbonne erlag unter der Menge von Spottſchriften und witzigen Parodien, die gegen ſie herauskamen. Unter dieſen war die bloße Gegeneinanderſetzung ihrer rechtgläubigen Meinung gegen die Sätze des Marmontels gerade dasjenige, was ſie am meiſten zu Boden ſchlug.

Man

Man fand, daß, indem die Sorbonne z. B. den Satz verdammt hatte: (Prop. XI.) „Ist es nöthig, daß es so viele Verworfene gebe?„ man nothwendig den entgegenstehenden Satz annehmen mußte: „Es ist gut, daß es viele Verworfene gebe.„ Sie können leicht denken, wie ein Mensch, der nicht seine Lebenszeit hindurch auf den dornigten Pfaden der Schultheologie gewandert, und dessen Herz nicht das Interesse der Priesterschaft gegen seine Nebengeschöpfe hart gemacht hat, einen solchen Satz aufnehmen müsse.

Auch befand sich die Sorbonne in keiner geringen Verlegenheit. Sie fühlte es, wie sehr sie ihr Ansehen, durch die unbedachtsame Bekanntmachung der sieben und dreißig Wahrheiten aufs Spiel gesetzt habe, und hätte gern ihre Schande verbergen mögen. Den besten Beweis hievon legte sie dadurch ab, daß sie diese erste Censur unterdrückte, und nun mit einer andern hervortrat, der sie den Titel gab: *Censure de la faculté de Theologie de Paris contre le livre, qui a pour titre, Belisaire*, worin sie die XXXVII. verdammten Sätze auf XV. herabsetzte. Dieses sind kürzlich die Bewegungen, die der Belisar in Frankreich verursachte.

Ich sage Ihnen jetzt nichts von dem Hirtenbriefe des Erzbischofs von Paris, um auf die holländischen Streitschriften zu kommen.

Herr Hofstede, ein Prediger in Rotterdam, erhob sich zuerst in Holland gegen die gelinden Urtheile des Belisars, in einer holländischen Schrift, welche auch 1769 in deutscher Sprache unter dem Titel erschien: Des Herrn Marmontels herausgegebener Belisar beurtheilt, und die Laster der berühmten Heiden angezeigt, zum Beweise, wie unbedachtsam man dieselben ihrer Tugend wegen selig gepriesen, von dem Herrn Peter Hofstede, Prediger zu Rotterdam. Ein groſses Buch über ein kleines Kapitel! Und dieſes groſse Buch enthält nichts als eine lange Liste von Lastern der würdigsten Männer des Alterthums! Diese zusammenzusuchen und nacheinander aufzustellen, die kostbaren Denkmale von Griechenland und Rom durchzulesen, nicht um sich an ihren Schönheiten zu ergötzen, bey ihrem Lichte sich zu erleuchten, und an ihrem Feuer sich zu erwärmen, sondern um daraus Anklagen gegen ihre Urheber zu sammlen, und sie als die elendesten unter den menschlichen Geschöpfen vorzustellen, welch trauriges Geschäfft!

Alle

Alle dieſe Mühe hat Herr Hofſtede nicht geſcheuet, und alle dieſe Mühe hat er ſich mit nichts belohnt, als mit dem Triumphe, den er auf dem Titel ſeines Buches ankündigt.

Es iſt auch dem Kälteſten kaum möglich, die ganze Reihe ſeiner Verdammungen ohne Unwillen zu leſen. Man ſtelle ſich einen Mann vor, der einen Haufen Beklagter vor ſich hat, die er ſtrafbar finden will. Kein lang' erworbner Ruhm, kein allgemein eingeſtandenes, unbeſtrittenes Verdienſt, kein vortheilhaftes Zeugniß, nichts kann ihn zur Nachſicht bewegen. Jedem Umſtande, der den Beklagten zu ſtatten kommen könnte, giebt er eine ungünſtige Auslegung, jede Entſchuldigung ſucht er durch eitele Schwierigkeiten zu entkräften, um ungehindert zu einer gänzlichen Verurtheilung ſchreiten zu können. Und dieſe Verurtheilung ſpricht er mit kalter Unempfindlichkeit aus; kein menſchliches Achſelzucken über das Schickſal dieſer Unglücklichen begleitet, kein Ach der Wehmuth und des Mitleids unterbricht ſeinen Richterſpruch, den er nicht in der feierlichen Sprache der Geſetze, ſondern in einem witzelnden, ſpottenden, hohnlächelnden Tone ausſpricht.

So ist der Ton des ganzen Hofstedischen Buchs von dem ersten Blatte bis zum letzten. Man muß es so oft gelesen haben, als ich es leider habe lesen müssen, um diesen Ton bis in das innerste Mark zu fühlen. Fodern Sie mich aber nicht auf, M. F. Ihnen Beweise von diesem beleidigenden Tone zu geben. Ich dürfte nur das Buch, wo ich wollte, auffallen lassen, um sie zu finden; allein ich müßte sie doch abschreiben. Und ohnedem muß man die einzelnen Stellen, die ich anführen könnte, in ihrer Verbindung lesen, wenn sie ihre ganze Wirkung thun sollen.

Allein um Sie auf einmal auf die Spur zu bringen, und mir in einer so unglaublichen Sache Glauben zu verschaffen: so darf ich Ihnen nur sagen, daß sich Herr Hofstede selbst so ankündigt, wie ich ihn beschrieben habe. Lesen Sie nur seine Vorrede, worin er sich in einem witzigen Tone entschuldigt, daß er sich werde in seinem Werke einer aufgeweckten Schreibart bedienen müssen. Diese Vorrede, die sich wie die Vorrede des Nepos anfängt, schließt sich mit den Worten: „Daß es aus seiner Schrift erhellen solle, wie die Franzosen eben so wenig in Sachen des Witzes untadelhaft sind, als man ihnen in theologischen Sachen trauen dürfe.„ Herr Hofstede will „eine Sache,

die

die auf eine ungewöhnliche Weise angegriffen wird, auf eine ungewöhnliche Weise (d. i. wie er sagt, nicht mit steifen Manieren) vertheidigen.„ Sie sehen, dieses ist eine förmliche Herausforderung des Marmontels, nicht blos auf Gründe, sondern auch auf Einkleidung und Vortrag. Wer hat gesiegt? Nicht der Holländer. Er hat die Rührung, welche bey dem Marmontel die erhabene Einfalt, die kunstlose Leichtigkeit, und das affectvolle der Situationen, zusammen verursachen, für die Wirkung einer witzigen Schreibart angesehen. Und die ist es, die durch ihren Leichtsinn, durch ihre Lustigkeit, durch ihre kalten Spöttereyen mit der traurigen Härte des Inhalts so beleidigend absticht.

Eine einzige vorläufige Anmerkung über diesen Inhalt selbst soll diese Beurtheilung der ersten Hofstedischen Schrift beschließen. Ich hoffe, sie soll den Herrn H. schon einigermaßen seines Unrechts überführen. Marmontel hatte zu seinem 15ten Kap. eine Anmerkung hinzugefügt, worin er einige Stellen der Kirchenväter und der Schullehrer anführt, die der Seligkeit der Heiden günstig sind. Es mag sich mit diesen Stellen verhalten, wie es will: so beweisen sie doch immer, daß Marmontel sehr zu entschul-

schuldigen war, indem er eine gelinde Meinung behauptete; da sie so viele Kirchenlehrer vor sich hatte. Sie beweisen ferner, daß Herr Hofstede [a]), und die Gottesgelehrten der Sorbonne sich etwas übereilt haben, so wie Herr D. Erneſti [b]) mit ihnen, indem die erstern in ihrer Censur des Belisars und letzterer in der Beurtheilung dieser Censur dem Marmontel nicht gestatten wollen, daß er den Unterschied des blinden und ausdrücklichen Glaubens (fidei implicitae et explicitae) auf seine tugendhaften Heiden anwende; da die angeführten alten Lehrer der Kirche diesen Unterschied gerade zum Besten der vortrefflichen Männer erdacht haben.

Herr H. hatte, in seiner Beurtheilung des Belisarius, insonderheit des Sokrates nicht geschont. Er hatte alle alte und neue Beschuldigungen gegen diesen Weltweisen hervorgesucht, Zeugen aus allen Zeitaltern, Völkern, und Religionsparteyen, gegen ihn

a) S. Hofstedens Beurth. des Belis. S. 147. Daselbst finden sich auch folgende Worte: „Ich könnte „mich hier loswickeln, wenn ich sagte, daß die „Scholastiker hier so wenig zu achten, als der Ver„fasser des Belisars sie in jedem andern Falle ach„ten würde.„

b) S. Erneſti neue theol. Bibl. IX. B. 6. St. S. 514.

ihn aufgeſtellt, zweydeutige Winke durch die gehäſſigſte Auslegung zu förmlichen Beweiſen ausgedehnt, und die unſchuldigſten Handlungen in die gröſsten Laſterthaten verwandelt. Urtheilen Sie ſelbſt, wie einem Freunde der Menſchheit müſſe zu Muthe ſeyn, wenn er die menſchliche Natur in einem Manne, der ihr ſo viel Ehre macht, ſo geſchmähet ſieht. Auch ging der Widerſpruch, den die Beurtheilung des Beliſars in Holland auszuſtehen hatte, vorzüglich auf dieſes Stück derſelben; ich weiß nicht, ob nur darum, weil dieſes Stück die Gemüther am meiſten empörte, oder weil man ſich bey der Widerlegung deſſelben am leichteſten in den ſichern Gränzen hiſtoriſcher Erörterungen halten konnte. Herr Noseman, ein remonſtrantiſcher Prediger, gab in demſelbigen Jahre 1769 eine kleine Schrift unter dem Titel heraus: Socrates Eere gehandhaefd, (gerettete Ehre des Sokrates, zweyte Auflage,) worin er weiter nichts that, als daſs er die Zeugniſſe der Alten, die Herr H. nach ſeiner Abſicht ausgelegt hatte, rettete. Er that dieſes mit einer Beſcheidenheit, die alle Welt, nur nicht den Herrn Hofſtede, befriedigte. Dieſer ſuchte ſeine Meinung durch eine neue Schrift zu verfechten, worin der nämliche Geiſt herrſchte, den man in der erſtern wahrgenommen hatte. Sie führte

den

den Titel: De Beoordeeling van den Belisarius, voornamelyk met Betrekking tot Socrates, tegen den Heer C. Nozeman en andere verdedigd etc. das ist: Vertheidigung der Beurtheilung des Belisars, vornemlich in Beziehung auf den Sokrates, gegen den Hrn. C. Nozeman und andere; nebst Beweise, daß die vornehmsten Heiden, in Betracht ihrer Tugend, kein Gegenstand der göttlichen Barmherzigkeit haben seyn können. Rotterdam, 1769. 8. Was sagen Sie, M. F. von dem letzten Theile dieser Aufschrift? Sie sehen, Herr H. verliehrt sein letztes Augenmerk, wozu er so viele Gelehrsamkeit zusammenhäuft, nemlich die Verdammung tugendhafter Heiden, nicht aus dem Gesichte. Erwarten Sie aber nichts neues, nichts bündigeres in dieser neuen Schrift, als was ihnen schon aus der ersten Beurtheilung bekannt ist; wofern man nicht dahin rechnen will, daß Herr H. schlechte Waffen, die er in seinem ersten Buche schon verworfen, hier wieder zur Hand nimmt. Er schrieb z. B. in seiner ersten Beurtheilung S. 201. (deutsch. Uebers.) „Tertullian irret sich, wenn er schreibt, daß Sokra„tes dieser unzüchtigen Sünde wegen mit verurtheilt „sey.„ In der Vertheidigung heißt es: Tertullianus, die omtrent de tweede eeuw leefde, noemt hem,

hem, in veel erger zin, dan hy met die woorden te Athenen aangeklaagd werd, *een bederver der jongelingen.* „Tertullian, der um das zweyte Jahrhundert lebte, nennt ihn, in einem weit schlimmern Sinne, als worin er mit den Worten der Athenienser angeklagt wurde, einen Verderber der Jugend.„

Indem die Sachen so standen, erhielt die Streitigkeit, durch die Darzwischenkunft eines neuen Gegners des Herrn Hofstede, einen neuen Anstoß. Ein unbekannter Gelehrter nahm sich des Sokrates an, und vertheidigte ihn in einer kleinen Schrift unter dem Titel: Vier Brieven vervattende oordeelkundige Aanmerkingen over de Beoordeeling van den Belisarius verdedigd etc. „Vier Briefe, welche gründliche Anmerkungen über die vertheidigte Beurtheilung des Belisars enthalten ꝛc. von Philalethes Aretophilus, Amsterdam 1770. 2te Ausgabe. 8. Man wird schwerlich einen gründlichern, bescheidenern, gelassenern und der Sache kundigern Untersucher finden, als diesen gelehrten Verfasser. Er zeigt in seinem ersten Briefe, daß alle Beschimpfung des Sokrates ohne allen Nutzen gegen die Deisten sey, und daß sie zum Beweise der Göttlichkeit der Offenbarung nichts beytrage. In dem zweyten zeigt er, daß des Hrn.

Noze-

Rozemans Ehrenrettung des Sokrates nichts weniger, als ein ſtrafbarer Angriff auf die reformirte Kirche ſey. Bemerken Sie hier den grauſamen Kunſtgriff, deſſen ſich der Widerſacher des Sokrates bedient. Er begnügt ſich nicht damit, ſeinen Gegner mit Gründen zu beſtreiten; um ihm gewiß wehe zu thun, ſucht er ihn bey der bürgerlichen Geſellſchaft, als einen Mann von gefährlichen Religionsgrundſätzen, verdächtig zu machen. Wenn dieſe allemal ſo bereitwillig wäre, auf den Wink unbefugter Eiferer Feuer zu fangen, was meinen Sie wol, mein theurester Freund! was endlich daraus erfolgen müſte? Würde es ſo ſehr zu verwundern ſeyn, wenn die redlichſten Forſcher der Wahrheit, im Fall ſie alle Wahrheit in ihrer Hand hätten, ſich ſcheueten, dieſe Hand zu öffnen?

Der dritte Brief beweiſet, daß Sokrates an allen den Verbrechen unſchuldig ſey, die ihm Hr. Hofſtede zur Laſt legt, und der vierte zeigt endlich die Quelle der Beſchuldigungen an, worauf man dieſen Weiſen verdammen will. Dieſer letzte Brief iſt ſonderlich ſehr leſenswürdig; er geht bey der ganzen Sache auf den Grund, und macht das, was dem Hrn. H. ſo ſchwer zu begreifen wird, nemlich daß es eine unſchul-

pige Liebe, ein unſchuldiges Wohlgefallen an Reitz und Schönheit gebe, bis zum Anſchauen begreiflich.

Dieſes war indeß dem Hrn. Nozeman nicht genug. Er vertheidigte ſich auch ſelbſt in dem zweyten Stück der geretteten Ehre des Sokrates durch C. Nozeman, remonſtrantiſchen Prediger, Leiden 1770. 8. (Socrates Eere gehandhaefd door C. Nozeman, Remonſtrantſch Predikant. Tweede Stuck. te Leiden 1770. 8.) Sie werden darin die nämliche Gründlichkeit, Beſcheidenheit und Wahrheitsliebe wahrnehmen, die ich Ihnen in dem erſten ſchon angeprieſen habe. Außer den neuen Erläuterungen der Stellen in den Alten, auf deren Anſehen man den Sokrates hat verdammen wollen, finden Sie im Anfange ſehr richtige Bemerkungen über den Nachtheil, den die Feinde des griechiſchen Weiſen, durch die Verfolgung deſſelben, der Religion zufügen. Zu Folge dieſer Bemerkungen iſt es dem uneingenommenen Leſer nicht ſchwer zu entſcheiden, wer von den beiden ſtreitenden Theilen es mit der Religion am redlichſten meine, und ihre Vortheile am meiſten befördere.

Die Entſcheidung hievon muß auch in Holland größtentheils zum Beſten der Vertheidiger des Weltweiſen

weiſen ausgefallen ſeyn. Denn Herr Hofſtede verläßt in der letzten Schrift, die ich Ihnen anzeigen kann, die Hauptſrage ganz, und wirft ſich auf Nebenſachen, die nur ganz entfernt zu derſelben gehören. Es iſt dieſe letzte Schrift eine große Vorrede, und ein nicht kleinerer Anhang, womit er des Zürchiſchen Gottesgelehrten, J. J. Zimmermanns Abhandlung von der Vortrefflichkeit des chriſtlichen Gottesdienſtes, verglichen mit der Philoſophie des Sokrates. Rotterdam 1770. 8. begleitet hat. Die Vorrede iſt gegen die obenangeführten vier Briefe, die Herr Hofſtede die berüchtigten vier Briefe nennt, gerichtet, und der Anhang beſtreitet des Hrn. Rozemans zweytes Stück der gerettetten Ehre Sokrates; aber weder die eine, noch der andere enthält etwas, wonach Sie oder ich könnten begierig ſeyn. Beide ſind größtentheils aus gehäſſigen Folgerungen gegen den Verfaſſer der vier Briefe, und den Hrn. Rozeman, aus Anführungen lobreicher Empfehlungen der Beurtheilung des Beliſars und andern Digreſſionen zuſammengeſetzt, die wenig zur Sache dienen.

Es iſt augenſcheinlich, daß der Streit bereits ſein erſtes Gleis, worin er zu einem lichtvollen Ziele

in

in einer ſo wichtigen Unterſuchung führen konnte, verlaſſen hat. Wenn er demohngeachtet noch ſollte weiter fortgeſetzt werden: ſo würde man verſchiedene anfangs fremde Fragen müſſen vor die Hand nehmen, und in ihrer Erörterung bis zu allgemein eingeſtandenen Grundſätzen hinaufſteigen. Ich kann nicht entſcheiden, wie weit die Gemüther in Holland möchten zubereitet ſeyn, ſolche Unterſuchungen zu vertragen. Indeß darf der Freund der Weisheit immer hoffen, daß auch die beſtrittene und verfolgte Wahrheit, nicht, ohne etwas von ihren Einflüſſen zurückzulaſſen, unter den Menſchen erſcheine, und daß oftmals ein einziger Lichtſtrahl, den alle Hinderniſſe, die man dem vollen Glanze entgegengeſtellt hat, nicht auffangen können, eine große Erleuchtung zuwege gebracht habe. Wer könnte, ohne ſich dieſer Hoffnung zu getröſten, wol die Mühſeligkeiten der Unterſuchung und der Ausbreitung nützlicher Erkenntniß ertragen?

Ich habe Ihren freundſchaftlichen Aufmunterungen, mein Wertheſier! die Frage von der Seligkeit tugendhafter Heiden noch einmal ganz von neuem vorzunehmen, Gehör gegeben. Wir ſind beide gleich begierig, dieſe Unterſuchung auf eine oder die an-

dere Weise zu Ende zu bringen. Die holländischen Streitschriften haben uns zuerst auf diese Bahn geführt; aber sie haben uns mitten darauf verlassen, in einem Zustande, der für ein jedes Herz, das des Forschens gewohnt ist, nicht anders als peinlich seyn kann. Ich thue, um in der angefangenen Laufbahn weiter zu kommen, den ersten Schritt; aber nicht anders, als in der gewissen Hoffnung, von Ihnen unterstützt, belehrt und zurechte gewiesen zu werden. Wohl mir! wenn meine Arbeit [illegible] die mehrere Ausbreitung einer richtigen und lebendigen Erkenntniß von Gott nicht ganz ohne Nutzen ist.

II.

Der holländiſche Gegner des Marmontel nimmt die Verdammniß der Heiden als ein Stück des chriſtlichen Glaubens an, das unter den Bekennern deſſelben ausgemacht iſt. Wenn wir unter dem chriſtlichen Glauben alle die Lehrſätze verſtehen, die aus einem theologiſchen Werke in das andere ſind übergetragen worden, ohne durch die genaue Prüfung einer aufgeklärten Vernunft gegangen zu ſeyn, ſo iſt er allerdings befugt, dieſe Meinung als entſchieden vorauszuſetzen. Allein, da ſo viele ſolcher Lehrſätze blos unter dem Schutze der Dunkelheit, worin ſie bleiben, bey dem uneingenommenen Chriſten, dem ſie entweder nicht recht bekannt werden, oder der ſie als unnütze Speculationen dahingeſtellt ſeyn läßt, unangefochten fortgehen: ſo kann ſie auch eine ſolche Verjährung nicht zu weſentlichen Glaubensartikeln erheben.

Es iſt lange ein Grundſatz in der römiſchen Glaubenslehre geweſen, daß außer der Kirche keine Seligkeit ſey. Dieſer Grundſatz ſelbſt iſt bey der Glaubens-

verbeſſerung unverändert ſtehen geblieben; nur daß man dem Worte Kirche eine andere Bedeutung beygeleget hat. Anſtatt den Glauben an die Ausſprüche eines ſichtbaren Oberhaupts für die erſte Bedingung der Seligkeit feſtzuſetzen, hat man von den Gliedern derſelben die Annehmung aller Glaubensartikel, die ſich auf die recht erklärte Schrift gründen, zur Seligkeit erfordert. Hiebey war nun nichts natürlicher, als daß die außerchriſtlichen Völker, wie zuvor, von der Seligkeit ausgeſchloſſen blieben.

Es wird in der Folge erhellen, ob dieſe Meinung ſelbſt ſchriftmäßig ſey. Jetzt will ich nur einige Anmerkungen über die Art machen, wie ſie in den chriſtlichen Lehrbegriff gekommen iſt, und ſich darin erhalten hat.

Die Unwiſſenheit derjenigen, welche blospolitiſche Verurtheilungen zu göttlichen gemacht, hat wol die erſte Gelegenheit zur Ausſchließung der Heiden von dem Antheil an der Seligkeit gegeben. Anfangs waren es blos bürgerliche Verordnungen, wodurch man die Irrenden aus der Gemeinſchaft der Kirche ſtieß, und ſie der Vorrechte unfähig erklärte, welche die Glieder derſelben genoſſen. Dies war in den

erſten

erſten Zeiten der Sinn der Verbannungen aus der Geſellſchaft der Heiligen. Allein dieſe Verbannung und dieſe Geſellſchaft der Heiligen, die ſich zuerſt blos auf das gegenwärtige Leben einſchränkte, ward mit der Zeit über die Gränzen deſſelben ausgedehnt. Man hielt alle Irrgläubigen gar bald auch für unfähig, nach dem Tode in der Geſellſchaft der Heiligen glückſelig zu ſeyn: ein Misverſtändniß, das bey der Barbarey und bey der groben Unwiſſenheit der Zeiten, worin dieſer Lehrbegriff feſten Fuß faßte, ſehr natürlich war; um deſto natürlicher, da er den Prieſtern und ihren Verbannungen eine Wichtigkeit gab, die ſie ſonſt nicht hatten, und die ihnen ſehr einträglich war.

Wer die Kirchengeſchichte des Neuen Teſtaments mit einiger Aufmerkſamkeit durchgedacht hat, deſſen Beobachtung wird eine ſolche Zeitfolge dieſer Meinung nicht entgangen ſeyn, ſo wie ſie Herr D. Semler in der Vorrede zu dem erſten Theil ſeiner Sel. Cap. hiſt. eccleſ. auf eine ungemein einleuchtende Art vorgeſtellet hat.

Die erſten Reformatoren fanden alſo die Meinung von der Verdammniß der Heiden unter den Chriſten

feſtgeſetzt. Da ſie in der Verbeſſerung der Religionserkenntniß nur erſt die verderblichſten Irrthümer angriffen, und auch hiebey ſehr ſtufenweiſe verfuhren, nach dem Maaße, wie ihre eigene Einſichten wuchſen: ſo ließen ſie eine Lehre unberührt, die ſie nicht allein für unſchädlich, ſondern auch, nach der damaligen mangelhaften Auslegungskunſt, für ſchriftmäßig hielten. Vielleicht war es auch eine Wirkung ihrer Mäßigung und Klugheit, von dem eingeführten Lehrbegriff das minder ſchädliche ſtehen zu laſſen, um den Haß und die Vorwürfe ihrer Feinde gegen ſich, ſo ſehr als ſie konnten, zu vermindern. Ich werde unten ausführlicher zeigen können, daß die Verdammung der Heiden in dem chriſtlichen Syſtem erſt ſeit der Zeit des H. Auguſtins die Oberhand gewonnen habe. Die Liebe zu dieſem Kirchenvater, die faſt allen Reformatoren gemein war, trug ebenfalls nicht wenig dazu bey, dieſe Lehre, die ſie in ſeinen Schriften fanden, beyzubehalten und fortzupflanzen.

Dieſes vorausgeſetzt, kann es den Reformatoren wol nicht zum Vorwurfe gereichen, daß ſie über dieſe Materie ſo gedacht, als wir es in ihren Schriften finden. Allein ihre Ausſprüche darüber können nun auch für uns keine geſetzmäßige Kraft haben;

viel-

vielmehr würde es uns sehr wenig zur Ehre gereichen, blos auf ihr Ansehen in einem Lehrpuncte die Partey zu ergreifen, die sie nur auf Ueberlieferung angenommen zu haben scheinen. Wir brauchen es also nicht zu leugnen, daß sowohl Luther als Calvin sich ausdrücklich gegen die Seligkeit der Heiden erkläret haben. Außer dem, daß es bey dem ersten als eine nothwendige Folge in seinem Lehrbegriff über die natürlichen Kräfte des Menschen liegt, so wie er sie in seinem Buche gegen den Erasmus vorgetragen hat, so hat er sich auch an verschiedenen Orten sehr hart darüber ausgedruckt c).

c) Luthers Ausleg. des 1ten Psalms im 2ten Th. seiner deutsch. Werke nach der Altenb. Ausg. S. 522. a. „Doch so viel ihrer sind, haben sie alle geirret, daß sie nicht gewußt noch verstanden haben, was rechte Seligkeit ist; sonderlich aber die am allermeisten, so mit höchsten Ernst darnach gespüret und getrachtet haben, als die Philosophi, unter welchen die fürnehmsten und treflichsten gesagt haben: Seligkeit sey, wenn ein Mensch Tugend lieb habe, sich fein eingezogen halte, und äußerlich einen züchtigen ehrbaren Wandel führe. Dadurch sie auch für andern unseliger worden sind, und sich also der Güter beide dieses gegenwärtigen und zukünftigen Lebens beraubt haben.„

Niemand aber hat die Verwerfung der Heiden in ein ſtrengeres Syſtem gebracht, als Calvin. (Man ſehe inſonderheit ſeine Inſt. Chriſt. Rel. L. 3. c. 24. Sect. 12. u. f.) Die angeführten Reformatoren ſind indeß auch über dieſen Punct die härteſten geweſen. Denn dem Zwinglin wirft Hr. Hofſtede ſelbſt eine ſtrafbare Gelindigkeit gegen die außerchriſtlichen Völker vor, und das glimpfliche Urtheil dieſes Reformators in Anſehung ihrer Seligkeit iſt allerdings außer allem Streit. Allein es iſt nicht befolgt worden. Man hat vielmehr in beiden proteſtantiſchen Kirchen, aus einer Achtung gegen die beiden Häupter der Kirchenverbeſſerung, die auf unſere Grundſätze keinen Einfluß haben ſollte, und wovon doch unſere Urtheile nur gar zu oft abhangen, die entgegengeſetzte Meinung in das Syſtem der Theologie aufgenommen. Luther ſelbſt diſputirte nicht allemal ſehr ſpitzfündig. Seine Verbeſſerungen in dem chriſtlichen Lehrbegriffe waren ſo beſchaffen, daß ſie mehrentheils dem geſunden Verſtande ſogleich auf den erſten Blick einleuchteten, und ſeine ſpeculativen Schlußfolgen waren vorzüglich nur ſolche, die mit ſeinen practiſchen Sätzen am nächſten zuſammenhingen. Als man aber in der Folge künſtlichere Syſteme zu bauen anfing: ſo gab man verſchiedenen ſeiner Grundſätze

eine

eine Ausdehnung, die sie bey ihm nicht hatten, und ging von da aus zu entfernten Folgesätzen, die er selbst nicht vorhergesehen hatte.

So kam die Lehre von der Verwerfung der Heiden in die Lehrbücher seiner Nachfolger mit Bestimmungen, die nicht härter seyn können. Um unter vielen nur einen anzuführen, der noch bey weitem nicht für den strengsten Verfechter der Rechtgläubigkeit gehalten wird: so erwegen Sie nur die Stellen des Hülsemann d), die ich unten hingesetzt habe. Indem es bey dem göttlichen Ausspruch in dem Weltgerichte nach der Meinung dieses Gottesgelehrten nur auf die angenommene Vermittelung des

d) *Hülsemanni Extensio breviarii theol.* Cap. XVI. p. 269. Alii partam oblatamque omnibus Christi satisfactionem fide acceptarunt, & hunc vadem pro se interposuerunt, ideoque absoluti sunt a reatu & poena, quae absolutio in puncto critico demum illo die universis hominibus & angelis publicabitur citra institutionem novi examinis de peccatis eorum: alii satisfactionem illam Christi interponere neglexerunt, adeoque in hac vita absoluti non sunt a communi illo reatu; eaque propter in foro conscientiae suae a Deo etiam in hac vita condemnati sunt.

Verdienſtes Jeſu ankommt; indem niemand, als die Gläubigen, welche alle Lehren der Kirche annehmen, wahre Glieder dieſer Kirche ſeyn können, und nur in ihrem Schooße diejenigen ſich befinden, die zur Seligkeit beſtimmt ſind: ſo iſt leicht zu beurtheilen, was bey ihm das Schickſal der außerchriſtlichen Völker ſeyn muß. Um uns aber auch über den Grund ihrer Verdammung keinen Zweifel übrig zu laſſen, ſo erkläret er ſich ſogar über die Verwerfung der unmündigen Kinder, ja der Embryonen, auf eine Art, die nothwendig alle Heiden, als ſolche, zur Verdammniß beſtimmen muß. Kinder, die kaum das Tageslicht erblickt, Embryonen, die noch in dem Schooße ihrer Mutter ſchlafen, ſind ſchon zu ewigem Glück oder zu ewigem Elend erſehen e), und unter denſelben werden blos die Kinder gläubiger Eltern, das iſt: ſolcher, die in der wahren Kirche leben, der Seligkeit theilhaftig f).

Doch,

e) Quosdam Embryones & infantes eſſe praedeſtinatos, quosdam reprobatos, indubium eſt. *Id. Cap. XV. p. 249.*

f) In *filiis fidelium* decedentibus ex hac vita, ante applicationem mediorum ordinariorum converſionis excitare Deum fidem, modo extraordinario, identidem certum eſt, ex promiſſo Dei. Act. II. 39.

Doch, warum führe ich solche alte Beyspiele an? Noch bis anjetzt ist die Verdammniß der Heiden bey den Gottesgelehrten, die auf den Ruhm der Rechtgläubigkeit am eifersüchtigsten halten, eine ausgemachte Wahrheit. Es muß uns noch in frischem Andenken seyn, was zween Männer, die ihr Eifer für die Vertheidigung hergebrachter Meinungen berühmt gemacht hat, hierüber noch vor kurzem geschrieben haben. Sie setzen die Verwerfung der außerchristlichen Völker als eine Lehre voraus, die in den protestantischen Kirchen im Besitz ist, angenommen zu werden s).

So bald aber diese Meinung einmal in den theologischen Schulen eingeführt war: fing man auch an darauf bedacht zu seyn, wie man sie mit Gründen unterstützen könne. Insonderheit kam es darauf an, die Eigenschaften Gottes bey einem solchen Rathschlusse der Verwerfung zu retten. Man mußte nämlich zeigen, wie das höchste Wesen, seiner Gerechtigkeit

s) S. Hrn. Past. Eözens nothwend. Erinnerungen zu des Hrn. D. Büschings allgemeinen Anmerk. über die symbol. Schriften der evangel. luther. Kirche, §. 15. S. 219. und ff. Ferner Hrn. Hofmanns Anzeige bedenklicher Sätze.

keit unbeschadet, einen so großen Theil des menschlichen Geschlechts zu ewigem Elend verurtheilen könne, ohne ihm die Mittel an die Hand zu geben, diesem Elend zu entgehen. Einer der vornehmsten Gründe, womit man sich so lange befriediget, ist schon von dem H. Thomas von Aquino vorgetragen, und nach ihm oft wiederholt worden. Die Seligkeit besteht nämlich der Meinung dieses seraphischen Lehrers nach in dem Anschauen Gottes. Dieses Anschauen Gottes ist der menschlichen Seele nicht natürlich; folglich ist die Seligkeit ein außerordentliches Gnadengeschenk; ein Geschenk aber hängt blos von der Freygebigkeit des Gebers ab; man kann sich also nicht beklagen, wenn er das, was er andern giebt, uns zu versagen für gut findet.

Eine solche Schlußfolge hat man lange gelten lassen, und mit weniger oder mehr Veränderungen in Schriften aufgenommen. Hülsemann sagt ausdrücklich: Beatitudo aeterna et clara Dei visio non debetur homini, neque animae aut corpori ejus seorsim. Extens. brev. c. XVI. Th. I. p. 250. Man hat nämlich einen Unterschied erdacht, den aber die Natur verkennt, und wornach man zwey Stücke der Seligkeit annimmt, erstlich die Befreyung von Elend, und

zwey-

zweytens einen Zustand positiver Freuden, welcher in dem Anschauen Gottes bestehen soll. Das erste, meint man, könne Gott allenfalls einem Geschöpf nicht vorenthalten, das sich ohne sein Verschulden vergangen hat; das letzte hingegen könne er ihm schlechterdings ohne Ungerechtigkeit versagen.

Diejenigen, die sich mit dieser Eintheilung der Schule beruhigen können, müssen nicht an die Einfachheit der geistigen Substanz der Seele gedacht haben. Wer nur erwegt, daß die Entfernung der Schranken der Realität Raum giebt, sich zu äußern, dem muß nichts natürlicher scheinen, als daß durch die Aufhebung der Unglückseligkeit die Glückseligkeit sogleich sich hervorthun müsse. Die Unglückseligkeit eines Geistes besteht in dem Zwang, wodurch seine Kräfte gehindert werden, sich auszudehnen. Bey der Glückseligkeit einer menschlichen Seele kömmt also alles auf die ungehinderte Aeußerung ihrer Wirksamkeit an. Ein verständiges Wesen kann seine eigene Vollkommenheit nicht ohne Vergnügen anschauen, und alle wahre Vollkommenheit eines Geistes läßt sich endlich auf dieses ungestörte Wirken zurückbringen.

Daß aber das Anſchauen Gottes, — kein körperliches Anſchauen, ſondern ein Anſchauen, wie es ſich für die einfache Gottheit und die einfache Seele ſchickt, — daß dieſes die höchſte Glückſeligkeit eines Geiſtes iſt, das kömmt daher, weil das allerhöchſte Weſen der unerſchöpfliche Gegenſtand iſt, woran der betrachtende Geiſt ohne Ende ſeine Thätigkeit beſchäfftigen kann. Ich befürchte, daß ſelbſt bey denen, die hierüber am meiſten auf ihrer Hut ſeyn wollen, ſich in den Begriff vom Anſchauen der Gottheit noch immer etwas körperliches miſche. Und nach dieſer groben Vorſtellung deſſelben könnte man ſolches denn freylich als ein abgeſondertes Stück der künftigen Seligkeit betrachten. Aber auch nur blos nach dieſer groben Vorſtellung; und wenn die vor der genauern Prüfung einer aufgeklärten Vernunft nicht beſtehen kann, ſo muß auch eine Eintheilung fallen, die auf ſie gebauet iſt.

Schon aus dieſen kurzen Betrachtungen muß erhellen, daß man die Verdammniß der außerchriſtlichen Völker durch die Vorausſetzung, als ob die Seligkeit ein Geſchenk der Gottheit ſey, ſchlecht rechtfertige. Aber es finden ſich noch mehr Schwierigkeiten dabey. Wenn es hinreichend iſt, zu ſagen, daß das höchſte Weſen den Menſchen eine Seligkeit, die es

ihnen

ihnen entzieht, nicht ſchuldig ſey: ſo kann man dieſen Grundſatz auch auf die Chriſten ausdehnen, und ihre künftige Glückſeligkeit wird nicht viel ſicherer dabey ſeyn, als die Seligkeit der Völker, die nicht Chriſten ſind. Ich weiß wol, daß niemand, der ſich dieſes Grundſatzes bedient, dieſe Ausdehnung deſſelben anerkennen werde; allein es iſt gut, die Vertheidiger einer Meinung zu warnen, nicht mit Waffen zu fechten, womit ſie ſich ſelbſt verwunden. Es iſt wahr, wir können auf die Verſicherung der Schrift unſeres Heils gewiß ſeyn; aber wenn eben dieſe Schrift uns zu gleicher Zeit verſichert, daß auch unſere Seligkeit ein Gnadengeſchenk Gottes ſey: ſo folgt wenigſtens hieraus ſo viel, daß, Geſchenk Gottes, und, Gewißheit der Erhaltung deſſelben, daß dieſes wohl mit einander beſtehen könne.

Und bey dem allerhöchſten Weſen kann es nicht blos zuſammen beſtehen, es muß unzertrennlich verbunden ſeyn. Die poſitiven Verſicherungen, worauf der Chriſt ſeine Hoffnung eines ewigen Wohlſeyns bauet, erhalten ihre Gewißheit von der Wahrhaftigkeit Gottes; einer göttlichen Eigenſchaft, die dem Allerhöchſten nicht weſentlicher iſt, als ſeine Güte, welche auch dem Heiden die Gewähr für ſeine künf-

künftige Seligkeit leistet, wenn er sich ihrer nicht unwürdig gemacht hat. Der Inbegriff aller unendlichen, und die Quelle aller endlichen Vollkommenheit, kann seinem Geschöpf keine Glückseligkeit vorenthalten, deren es fähig ist, und deren es sich nicht selbst unwürdig macht. „Ist meine Seligkeit, kann ein Sokrates mit Zuversicht sagen, ist meine Seligkeit ein Geschenk deiner Hand, du Vater der Geister, wohl mir! dann bin ich derselben gewiß, wenn ich hienieden von den Gaben, die du mir verliehen hast, einen gewissenhaften Gebrauch gemacht habe. Denn die Ertheilung deiner Geschenke hängt nicht von Eigensinn, nicht von Parteylichkeit ab, sie sind alle unser, wenn es Geschenke sind, die sich für uns schikken, und wenn wir sie nicht selbst verschmähen.„

Sollte also durch diesen Satz, die Seligkeit ist ein Geschenk Gottes, die Verdammniß der Heiden können gerechtfertigt werden: so müßte man annehmen, daß sie derselben unfähig sind, und das erfordert eine Untersuchung, die ich hier noch nicht anstellen kann.

III.

Allein auch dieſes iſt nicht zu verſchweigen: die Verdammniß der Heiden iſt weder eine allgemeine Lehre geweſen, noch iſt in derſelben ein jeder Dogmatiker allezeit mit ſich übereinſtimmig geblieben. Nachdem es das Bedürfniß des Syſtems hat zu erfordern geſchienen, hat man ſie verdammt, und ein andermal, wenn ein ſolches Intereſſe ſich nicht dem natürlichen Mitleiden entgegengeſetzt hat, iſt man gelinder mit ihnen umgegangen. Es kann gar niemand in den Sinn kommen, daß Jeſus ſelbſt ein ſo ungütiges Urtheil über ſie gefällt habe, wenn er den großen milden Geiſt, und die edlen menſchenfreundlichen Geſinnungen, worauf das Religionsſyſtem beruhet, welches er den Menſchen ſo eifrig empfohlen, einigermaßen erwogen hat.

Die ausſchließende Seligkeit der Chriſten nahm in ihrer Gemeinſchaft nicht eher einen feſten Platz, als bis die anwachſende Gewalt des Prieſterthums von ſolchen Lehrſätzen Beförderung erwarten konnte, und die Gemüther bigotſinnig und unempfindlich genug gemacht

macht hatte, vor solchen Verdammungen nicht mehr zu erschrecken. Man fing an, eine Wichtigkeit auf bloße Lehrmeinungen über die subtilsten Speculationen zu legen, und sie unter den härtesten Strafen in dieser Welt und in der zukünftigen den Gläubigen aufzubürden. Es wurde festgesetzt, daß nicht blos der subjective Glaube, (fides, qua creditur) sondern auch der objective (fides, quae creditur) zur Seligkeit erfordert werde [h]).

Diese Lehre, welche eine gänzliche Untrüglichkeit der Kirche voraussetzt, wurde mit der Zeit die herrschende, und auf ihrer Voraussetzung beruhen alle Bemühungen der Priesterschaft, durch Kirchenversammlungen den Glauben zu bestimmen, und durch peinliche Gerichte diejenigen, welche im geringsten von dem herrschenden Lehrbegriffe abgingen, unter der Zucht zu halten. Nunmehr entstand nothwendig die Frage: wenn das ewige Schicksal in dem zukünftigen Leben von gewissen Glaubenslehren abhängt, was werden diejenigen zu erwarten haben, zu denen diese Glaubenslehren nicht gekommen sind? Wir haben oben gesehen, daß kein geringer Theil der herrschenden

h) S. *Gottlieb Wernsdorff* de Indifferentismo Religionum Diss. II. §. 5. u. f.

ſchenden Kirche dieſe Unglücklichen ohne Bedenken verdammt hat. Es wird nicht weniger nützlich und unterhaltend ſeyn, wenn wir einige Augenblicke den Auswegen nachgehen, die man genommen hat, um diejenigen unter ihnen zu retten, deren Liebe zur Wahrheit und Tugend zu unverdächtig war.

Schon Hieronymus kam den tugendhaften Heiden dadurch zu Hülfe, daß er ihnen einen dunkeln Glauben (fidem implicitam) beylegte. Viele Kirchenväter vor ihm waren ſo weit entfernt geweſen, ihre Seligkeit in Zweifel zu ziehen, daß ſie einige unter ihnen Jeſu beynahe an die Seite ſetzten. Juſtinus Martyr, Clemens von Alexandrien, Origenes, eifrige Schüler des Plato, waren von ihrem vortrefflichen Meiſter ſo voll, daß ſie ſich kein Bedenken machten, zu behaupten, Jeſus habe die großen Lehren, die ſie ſich zu bewundern gezwungen ſahen, vom Plato gelernt i). Wenn andere nicht ſo weit gingen: ſo waren ſie doch geneigt, die Weiſen unter den Heiden zu entſchuldigen, und ſie, ſo zu ſagen,

i) Omnes Domini noſtri Jeſu Chriſti ſententias, quas mirari & praedicare cogebantur, de Platonis libris eam didiciſſe. *Auguſtinus* de Doctrina Chriſt. Lib. II. cap. 28. wo er dieſe Meinung widerlegt.

durch Nebenwege in die Kirche, und so in den Himmel zu bringen.

Der dunkle Glaube, welche einer von diesen Nebenwegen ist, soll nichts anders seyn, als die vorausgesetzte Bereitwilligkeit eines Menschen, den Lehrsätzen der rechtgläubigen Kirche Beyfall zu geben, wenn sie ihm bekannt gemacht würden. Man muß nicht zu sehr auf die genaue Erklärung dieses scholastischen Kunstworts dringen, wenn man sich damit befriedigen will, ohne der Verbindlichkeit zur Annehmung aller Glaubenslehren etwas zu vergeben; denn sonst ist es leicht zu zeigen, daß es uns gerade dahin führe, daß unsere Seligkeit nicht von Lehrmeinungen abhängen könne. Ist diese Bereitwilligkeit etwas wirkliches: so kann sie aus nichts anders abgenommen werden, als aus dem übrigen schon bekannten redlichen Gemüthscharakter gegen Wahrheit und Tugend. Ein Vertheidiger der Heiden, der sich dieses Grundes vom dunklen Glauben bedient, muß behaupten, die Bereitwilligkeit, die Wahrheit anzunehmen, die schon aus ihrem anderweitigen Betragen gegen dieselbe deutlich erhelle, werde ihnen auch in denjenigen Lehren zu Statten kommen, die sie nicht gewußt, und also auch nicht annehmen können. In

diesem

diesem Falle kömmt alles augenscheinlich auf die gute Einrichtung des Gemüths, auf Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit an; und dadurch wird das Verdienst des Glaubens an Lehrvorschriften nothwendig ausgeschlossen. Uns dünkt aber, um etwas so einfaches und natürliches zu sagen, habe man nicht nöthig, sich hinter unverständliche Schulwörter zu stecken, die zumal alsdann manchem Misverstande ausgesetzt sind, wenn man sie der nackten Wahrheit entgegen stellt.

Ein anderer Nebenweg, worauf einige gute Herzen die rechtschaffenen Heiden dem Himmel zuzuführen suchen, sind gewisse Gnadenwirkungen, die von allem Unterricht und aller Erkenntniß unabhängig seyn sollen. Durch dieses Mittel hat eine gewisse Religionspartey, der ihre Milde und Duldung billig einen größern Namen machen sollte, als das Sonderbare ihrer Gebräuche, die Quaker, den Beyfall der Gottheit, und ihre eigene Bruderliebe, über alle gute Menschen, auf den Raum der ganzen Erde und durch alle Zeiten ausgedehnet. Ihr vornehmster Schriftsteller leitet die allgemeine Wirkung der Genugthuung aus dem allgemeinen innerlichen Lichte her, und folgert daraus, daß kein Volk von der Seligkeit ausgeschlossen sey, wenn auch keine Offenbarung zu

demſelben gekommen iſt k). Auch unter uns hat Gottfried Arnold ſeinen Chriſtum in uns, wie er dieſe unmittelbaren Wirkungen Gottes in dem Menſchen nennt, den heidniſchen Völkern nicht abgeſprochen, und darauf ihre Seligkeit gebauet l).

Wir wollen die Abſicht dieſer Männer nicht tadeln. So gut dieſe immer ſeyn mag, ſo mißlich und unrichtig iſt ihr Lehrgebäude von ſolchen Gnadenwirkungen ſelbſt. Es iſt uns jetzt nicht ſchwer einzuſehen, wie wenig Freiheit eine aneinanderhängende Reihe von Wundern dem menſchlichen Geiſte übrig laſſe, wie wenig dieſe beſtändigen Wunder der Gottheit anſtändig ſeyn, auf welchen ungewiſſen Grund man dadurch die Sittlichkeit baue, wie wenig mit einem Worte die Gottheit dabey ein weiſes, und der Menſch ein vernünftiges Weſen bleibe. Will man dieſe Gnadenwirkungen, dieſes innerliche Licht, nur in einem gewiſſen

k) *Barclaii* Apologia Quakerorum Theſ. 6.

l) Gottfr. Arnold Kirchen- und Ketzerhiſtorie 4. Th. Schluß n. 13. 19. „Hieraus folgt nothwendig, daß, nach Petri Bekenntniß, unter allen ſolchen Haufen, alle diejenigen Gott angenehm ſind, welche ihn fürchten und recht thun, und er alſo ſeinen verborgenen Saamen (Chriſtum in uns) ausſtreue, hege und bewahre.„

ſen allgemeinen Sinne von Gott herleiten, ſofern aller gute Gebrauch unſerer Seelenkräfte, in Anſehung ihres Urſprungs und der Gelegenheiten zu ihrer Bildung, von dem allerhöchſten Weſen herkömmt: ſo wird man dadurch zwar den Menſchen mehr zu einem ſelbſthandelnden, einer Vergeltung fähigen Weſen machen, man wird in die Regierung Gottes mehr Ordnung und Zuſammenhang bringen; aber die Ausdrücke, worunter man dieſe Meinung verſteckt hat, werden allezeit ſehr vieler Mißdeutung fähig bleiben. Es iſt in der That zu bewundern, daß der größte Theil der Theoſophen, mitten unter ihrem unverſtändlichen alchymiſtiſchen Geſchwätz, doch über den Punkt, worauf es bey der Seligkeit der Menſchen ankommt, ſehr billig ſind. Wenn man das bemerkt, was ich eben angeführt habe: ſo kann man ſelbſt den Jacob Böhme, den Joh. Angelus Werdenhagen [m]), den Verfaſſer des Sendbriefes an

m) Unter dem Namen Angelus Marianus in der offenen Herzenskammer Cap. VII. S. 76. „An der Liebe werden recht wohl erkannt alle Chriſten, und ob ſie gleich auch ſonſt dem äußerlichen Buchſtaben nach, Heiden, Juden, Türken, und alſo der Menſchen Urtheil nach, Unchriſten ſeyn dürften: — ſo ſind ſie dennoch gleichwohl Chriſten, und zwar in der That

die Hirten und Schaafe unter allen Secten n) über die Art, wie ſie eine allgemeine Duldung lehren, nicht tadeln.

Doch alles dieſes waren immer noch unvollkommene Verſuche, den außerchriſtlichen Völkern ihren Antheil an einer künftigen Glückſeligkeit zu ſichern; es waren mehrentheils Früchte, die auf dem Boden der Schwärmerey gewachſen, und durch den Einfluſi dieſes Bodens nicht ganz von aller Verderbniß, wenigſtens von allem Verdacht derſelben, frey waren. Der einzige beſte Weg, ein ungültiges Lehrgebäude umzuwerfen, konnte blos durch die Untergrabung der Gründe, worauf es gebauet worden, gefunden werden.

Indem einige gutherzige und ſcharfſinnige Gottesgelehrte anfingen, die unterirdiſchen Gänge der Schultheo-

und Wahrheit, darum nämlich, weil ſie ihren Nächſten lieben und ihm Gutes thun.„

n) Fr. 1. S. 52. „Es kann, ſoll und darf auch kein Menſch den andern verachten, richten oder verdammen, wenn er gleich ein Jude, Türke und Heide iſt. Denn, wenn ein Jude, Türke und Heide ein gottſelig Leben führt, und fürchtet Gott und thut was recht iſt, ſo mag ihn das Unwiſſen von Chriſto nicht verdammen.„

theologie dem Sonnenlichte augenſcheinlicher Vernunftwahrheiten zugänglich zu machen: ſo fanden ſie, daß die Lehrvorſchriften, um derentwillen man ſo viel verketzert, und ſo viel Menſchenblut vergoſſen, in den Zeiten der tiefſten Unwiſſenheit aufgewachſen, daß ſie größtentheils aus müßigen, für die Tugend und die Ruhe des Menſchen unnützen Spitzfindigkeiten zuſammengeſetzt ſeyn, daß ſie ſich ganz auf menſchliches Anſehen ſtützen, daß man ihnen eine unverdiente Wichtigkeit gegeben, und blos durch die Aufopferung der edelſten Vorzüge und der weſentlichſten Pflichten des Menſchen bey dieſer Wichtigkeit erhalten habe. Es war ſchon ein großer Schritt, daß ſie ſich herausnahmen, einen Theil der unbefugten Richter, deren Anſehen man ſich bisher nie unterſtanden in Zweifel zu ziehen, zu verwerfen. Die erſten Lehrer der Reformation hatten ſich vornemlich gegen den politiſchen Theil des römiſchen Syſtems aufgelehnt, ſie hatten verſchiedene Glaubensartikel deſſelben zwar geändert, den Grund aber, worauf ſie ruheten, zum Theil unberührt gelaſſen. Das Anſehen der Kirchenlehrer und der Schultheologen war bey ihnen noch ungezweifelt; und damit war es noch immer ein Verbrechen, an den geringſten Theil des Gebäudes zu rühren, das auf dieſen Säulen ruhete. Man mußte

alſo die chriſtliche Religion auf ihre einzige wahre Quelle, nämlich auf die Schrift ſelbſt zurückbringen, um weniger hart über die außerchriſtlichen Völker zu urtheilen. Dieſen Weg betraten einige billige und gelehrte Männer, denen der Name Tillotſon, der ſich unter ihnen befindet, mehr Ehre macht, als ihnen der Ketzername der Latitudinarier Schande bringen kann. Die vornehmſten Bemühungen der arminianiſchen Latitudinarier gingen dahin, die Wichtigkeit der feinern Beſtimmungen des theologiſchen Syſtems zu ſchwächen, indem ſie den wahren Urſprung derſelben anzeigten. Dieſer wahre Urſprung war nicht die Schrift, ſondern die Kirchenverſammlungen und die Kirchenlehrer. Es war damals eine große Kühnheit, wie Elias Saurin that, zu behaupten, daß die Entſcheidungen der drey erſten Kirchenverſammlungen, und der Kirchenväter der drey erſten Jahrhunderte für uns nicht verbindlich wären, daß bey ihren Entſcheidungen viele menſchliche Schwachheiten und Leidenſchaften einen Einfluß gehabt hätten.

Auch wüthete Peter Jurieu, der als Prophet und Ketzermacher ſo bekannt iſt, gegen dieſe Meinung, als gegen die frechſte Gotteslaſterung o).

Der-

o) S. La religion du latitudinaire avec l'apologie pour

Derjenige, der noch weiter ging, und über das Schickſal der Heiden nach dem Tode, ein zuſammenhängendes, aber an manchen Stellen noch ſchwaches Syſtem aufſonnete, war Arthur Bury, deſſen rechtgläubiger Latitudinarier p) ſo berühmt geworden iſt. Dieſes Syſtem beſtehet kürzlich darin: Der Menſch, als Menſch, wird durch die Befolgung ſeiner Vernunft und ſeines Gewiſſens, der Chriſt durch den Glauben ſelig. Dieſer Glaube beſtehet aber blos in dem Gehorſam gegen die Unterweiſungen des Chriſtenthums. Was heißt an Chriſtum glauben? frägt Arthur Bury S. 51. und hierauf antwortet er: „Jeſus lehrt uns ſelbſt, Joh. 12, 35. Es iſt das Licht noch eine kleine Zeit bey euch. Wandelt, dieweil ihr das Licht habt, daß

pour la ſainte Trinité appellée l'hereſie des trois Dieux, comme auſſi pour les trois premiers ſiecles & pour les trois premiers Conciles generaux &c. *Par le Sieur Pierre Jurieu*, Docteur & Profeſſeur en Theol. à Rotterdam 1696. 8.

p) Latitudinarius orthodoxus, I. in genere de fide in religione naturali, gentili, moſaica & chriſtiana, II. in particulari, de Chriſtianae religionis myſteriis &c. Acceſſerunt Vindiciae libertatis chriſtianae, eccleſiae anglicanae & *Arthuri Bury* S. T. P. contra ineptias & calumnias *P. Jurieu*. Londini 1697. 8.

daß euch nicht die Finsterniß überfalle; das ist: so wie ein Wanderer dem Licht glaubet und ihm nachgehet, so glaubet mir. Ein Wanderer hat aber nicht nöthig, zu untersuchen, welches die Natur des Lichtes ist, ob es eine Substanz ist oder nicht; er hat nicht nöthig, die wahre Größe der Sonne zu kennen, ob sie ihrer scheinbaren Fläche gleich, oder größer als die ganze Erde ist; nicht, den wahren Abstand derselben, ob sie eine oder mehrere Meilen entfernt ist. Alle dergleichen Aufgaben hat er nicht nöthig aufzulösen, er darf nur seine Schritte so einrichten, wie ihm das Licht zeigt. q)„

„Alle Glaubensvorschriften sind also überflüssig, die einzige Schrift ist genug. Sie hat uns keine nähere Bestimmungen der Glaubenslehren hinterlassen;

q) Quid est in Christum credere? — Sic enim ipse docet, Jo. 12, 35. Jam ad tempus breve vobiscum est lux &c. h. e. Quam Viator luci fidem adhibet, eamdem vos mihi praebete. Viatoris autem est, non de lucis natura, sitne substantia; nec de Solis magnitudine, sitne patinae suae aequalis, an tota terra major? nec de ejus distantia, sitne unico an multis milliaribus remotus? nec de aliis problematibus quidpiam vel credere vel quaerere: *Sed ita gressus suos dirigere, ut illa suadebit.*

sen; diese sind nichts anders als Zusätze, die der entscheidende Stolz vermessener Grübler hinzugethan hat. Wenn wir die eigenthümlichen Lehren des Christenthums von diesen hinzugekommenen Spitzfindigkeiten entkleiden: so bleiben sie ihnen nicht so eigenthümlich, als die herrschende Partey unter den Christen immer hat vorgeben wollen.„ Arthur Bury führt hierauf die Geheimnisse des christlichen Systems auf etwas so allgemeines zurück, daß es ihm nicht schwer wird, sie auch unter den Heiden wiederzufinden.

Die verschiedenen Benennungen, worunter die Gottheit in der Platonischen Schule bekannt war, läßt ihn vermuthen, daß sie schon etwas von einer Dreyeinigkeit gewußt; daß der ὁ ων, το οντως, τἀγαθον, φως ἀληθες, πατηρ, der νους, λογος, und der δημιουργος etwas angedeutet habe, das mit den drey Personen des athanasianischen Lehrbegriffs übereinkomme. Eine Stelle des Galenus r), die auch in ande:

r) *Galenus* de usu partium L. III. Equidem existimo, veram pietatem & religionem erga Deum, non in hoc consistere, ut hecatombas sacrificem, aut incensa multa adoleam, sed ut ipse agnoscam, quanta sit ejus *sapientia*, quanta *potentia* & quanta *benignitas*. Quod enim totum mundum ita ornare vellet

nemini

anderer Absicht wichtig ist, scheint ihm diese Meinung noch mehr zu bestätigen; und alles dieses zusammengenommen, soll denn den Beweis vollständig machen, daß die Heiden, wegen des Mangels einer göttlichen Offenbarung, den Christen nicht nachzusetzen seyn.

Ohngeachtet sich in diesem Lehrgebäude noch verschiedenes mangelhaftes findet: so können wir uns doch nicht entbrechen, den Urheber desselben, wegen seiner menschlichen Gesinnungen, und seiner toleranten

nemini invidens illud bonum, cujus capax esset, *bonitatis* ejus indicium existimo, & inde ut bonus collaudetur. Quod autem invenire posset, quomodo omnia optime ornanda essent, *sapientiae* apex. Tandem posse efficere, quae ita decrevit, summae est *potentiae*. „Ich halte dafür, daß die wahre Frömmigkeit und Religion nicht darin bestehe, daß ich Gott Hekatomben opfere und ihm viel Weyrauch anzünde; sondern darin, daß man erkenne, wie groß seine Weisheit, Macht und Güte sey. Denn daß er die ganze Welt also hat auszieren wollen, ohne jemand das Gute vorzuenthalten, dessen er empfänglich ist, das halte ich für ein Zeichen seiner Güte, und preise ihn deswegen als den Gütigen. Daß er aber gewußt alles aufs beste auszuzieren, ist die höchste Weisheit. Endlich daß er das hat ins Werk richten können, was er beschlossen hat, beweiset seine höchste Macht.„

ten Grundsätze zu lieben und hochzuschätzen; wenigstens verdient sein Buch nicht, daß man es, wie Walch, gottlos und verabscheuenswürdig *) nenne. Die Bemühungen, auch unter den Heiden die christlichen Geheimnisse zu finden, war zu einer Zeit noch nöthig, worin die Meinung, daß der Glaube an dieselben zur Seligkeit unentbehrlich sey, noch zu tiefe Wurzeln hatte. Indeß mußte diese Vergleichung der philosophischen Glaubenslehre mit der christlichen, wogegen sich noch so manches mit Grunde erinnern ließe, das Schicksal der außerchristlichen Völker äußerst mißlich machen. Außerdem, daß man, um sie einstimmig zu machen, die christliche Glaubenslehre mehr herabstimmen, und die philosophische höher heraufziehen mußte, als es die Eifersucht der herrschenden Gottesgelehrten zugeben konnte: so eröffnete auch diese mehr sinnreiche als gründliche Vergleichung den Himmel nur einer besondern Schule, und kam dem übrigen Theile mit nichts zu Hülfe; es sey denn, daß man den ersten Grundsatz dahin rechnen will, wornach der Mensch durch den guten Gebrauch seiner Vernunft zu der Seligkeit gelangen kann; wodurch denn aber die ganze mühsame Vergleichung, die ihn einigermaßen zu entkräften scheint, wenigstens unnütz gemacht wird.

Die-

*) *J. G. Walchii* Biblioth. theol. sel. T. I. p. 983.

Dieſes ſind die gewöhnlichen Methoden, die Seligkeit der Heiden mit dem herrſchenden Lehrbegriff zu vereinigen, worauf ſich andere, die ich nicht angeführt habe, leicht zurückbringen laſſen. Diejenigen, die ſich gegen die Verdammung derſelben aufgelehnt haben, ohne darüber ein beſonderes Syſtem zu erbauen, oder auf den herrſchenden Lehrbegriff einige Rückſicht zu nehmen, und die man durch den Ketzernamen der Indifferentiſten ausgezeichnet hat, können hier, unſerer Abſicht nach, keinen Platz finden.

Die gröſtentheils unglücklichen Bemühungen, ein ſeligmachendes Syſtem von Glaubenslehren mit milden Geſinnungen über das Schickſal der Völker, denen es nicht bekannt geworden, zu vergleichen, können uns wenigſtens belehren, daß wir einen andern Weg betreten müſſen, um unſer Herz zu dieſen Geſinnungen zu erweitern. Zu dem Ende müſſen die beiden Fragen unterſucht werden: Iſt dieſe Ausſchließung einer ſo beträchtlichen Menge Menſchen der Weisheit und Güte Gottes anſtändig? und ſind die Gründe, worauf man dieſelbe baut, ſo feſt, als man vorgeben will? Ich werde bey der erſten Frage anfangen.

IV.

IV.

Lassen Sie uns, mein edler Freund! auf einige Augenblicke vergessen, daß es Systeme positiver Glaubenslehren in der Welt gebe. Wir wollen uns einbilden, die Gottheit habe für gut befunden, uns hier in der Welt der Führung unserer Vernunft zu übergeben, die Entwickelung unserer Kräfte blos von unserm eignen gewissenhaften Gebrauch abhangen zu lassen, ohne durch eine unmittelbare Darzwischenkunft diese Entwickelung entweder zu beschleunigen oder zu erhöhen. In diesem Plane der Vorsehung, würde keine andere Ausschließung von dem Wohlgefallen Gottes gegolten haben, als der Mangel an Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit, man würde also keine Classification der Seligen nach Völkerschaften haben machen können; sondern der Grad von Erkenntniß, den ein jeder einzelner Mensch nach seinen Gaben und nach der Gelegenheit, die er gehabt, sich verschafft hätte, würde gerade derjenige gewesen seyn, der ihn zu dem Genuß der Glückseligkeit, unter den Augen seines unpartheyischen Schöpfers, würde berechtigt haben.

Das allerhöchste Wesen, sagt man, hat diesen Plan nicht gewählt, es hat die Seligkeit an ein Glaubenssystem gebunden, und dieses System ist nur einem kleinen Theile des menschlichen Geschlechts mitgetheilet, und dem größern versagt worden; alle redliche Bemühungen nach Wahrheit, alle noch so unverdächtige Tugenden sind vergebens, sie können keine Ansprüche an die Huld der Gottheit machen, weil es ihnen an dem richtigen Glaubenssystem gefehlt hat.

Ein solches Urtheil auszusprechen, ist eine ungemein leichte Sache; allein wie soll man es mit der vortrefflichen Natur Gottes reimen? Dieses ist eine Frage, die nicht darf unbeantwortet bleiben.

Man hat auf verschiedene Weise versucht, ihr Genüge zu leisten; aber wie sind diese Versuche ausgefallen? Die eine Partey hat eine Antwort gegeben, die eigentlich keine Antwort ist; sie haben den Knoten zerschnitten, anstatt ihn aufzulösen. Dieses sind die Prädestinatianer, die den Augustinus zum Anführer haben, und mit ihm behaupten, daß Gott ewige Seligkeit und ewiges Elend nach einem unbedingten Rathschlusse verhänge. Er setzte diese harte

Lehre

Lehre dem sehr gelehrten Pelagius und seinem Freunde Cöleſtius entgegen; und zwar, wie man nicht ohne Grund vermuthet, um ihre Freundſchaft für den Rufinus, einen großen Verehrer des Origenes [1]), zu ahnden. Seine Africaniſche Einbildungskraft glaubte die milden Lehren des Origenes und Pelagius nicht hart genug verdammen zu können.

Pelagius hatte, ſeiner Meinung nach, die Folgen des Sündenfalls zu ſehr verringert; Auguſtinus vergrößerte das moraliſche Verderben und das phyſiſche Elend des Menſchen, das er allein aus dieſer erſten Sünde herleitete, um ihm härter zu widerſprechen: Pelagius hatte dem Menſchen die Kräfte, ſich zu beſſern, gelaſſen, um ihn als ein freyes Weſen denken zu können; Auguſtinus vernichtete dieſe Kräfte gänzlich und verwandelte ihn in ein blos leidendes Subject: Pelagius hatte endlich die Glückſeligkeit des Menſchen auf das Wohlgefallen Gottes an ſeinem guten moraliſchen Character gebauet; Auguſtinus leitete alle Glückſeligkeit und Elend aus dem willkührlichen Rathſchluß Gottes, ohne Rückſicht

1) *Henrici Norisii* Hiſt. Pelagiana, Cap. I. *Semleri* Sel. cap. hiſt. eccleſ. T. I. p. 221.

ſicht auf die ſittliche Beſchaffenheit des Menſchen, her. Und ſeine Lehrform hat geſiegt.

Mit ihr hat ſich das ganze dunkle Gefolge von Gnade, unwiderſtehlicher Gnade, alle verſchiedene Stufen dieſer unumgänglich nothwendigen, allein wirkſamen, ſeligmachenden Gnade, von Erbſünde und andern dergleichen unverſtändlichen Kunſtwörtern erhalten. Alles dieſes traurige Geſchwätz brachte ein Mann in das chriſtliche Religionsſyſtem, der ſich durch eine fehlerhafte Ueberſetzung leiten ließ u); der die Wichtigkeit der Prieſterſchaft mit allem Fleiß erhöhen wollte, indem er die Gnade zu einer nothwendigen Bedingung der Seligkeit machte, von welcher die Prieſter die einzigen tüchtigen Austheiler waren; und der ſich bey allem dieſem nicht darum bekümmerte, welchen Vorſchub dieſes Gnadenſyſtem der Laſterhaftigkeit geben könne.

Daß

u) *Latina translatio*, cum Africani & alii *latini* codices graecos non conſulerent, prima rudimenta novae diſciplinae peperit; illud, *in quo*, pro ἐφ' ᾧ, & opinio de traduce, latinis facile placuit, licet *graecis* (graece appriime intellexit *Pelagius*) parum placeret. *Semleri* Sel. Cap. hiſt. eccleſ. T. I. p. 227.

Daß ſich dieſe Lehrform bis auf die Zeiten der Reformation fortpflanzte, war wol um deswillen kein Wunder, weil die ganze Theologie der mittlern barbariſchen Jahrhunderte in einem Inbegriff von Lehrſprüchen des Auguſtinus beſtand, die endlich durch den Thomas von Aquino einem großen Theile der Mönchsorden überliefert wurden. Wiewol ſich, nach einer beſondern Politik der römiſchen Kirche, zu verſchiedenen Abſichten widerſprechende Lehrſätze bereit zu haben, bey einigen Schultheologen auch die Lehre des Pelagius von den natürlichen Kräften des Menſchen, aber mit entſtellenden Zuſätzen, fortgepflanzt und in der Tridentiniſchen Kirchenverſammlung feſtgeſetzt hat x).

x) Pelagianiſmus ſcholaſticorum a *Petro Lombardo* originem trahit. Nam L. 2. D. 27. quaerit: *an Gratia ſit Virtus?* quod affirmavit. Id jam ab *Abaelardo* erat traditum, teſte *Bernardo*, licet id poſtea in Apologia emolliverit. *Thomas* 1. 2. q. 110. a. 2. idem aſſerit, cui meritum de *condigno* ſuperſtruxit et alterius de *congruo* fundamenta locavit ib. q. 114. Scotus tandem *formaliter gratiam eſſe virtutem, quae eſt charitas*, diſerte edixit et meritum *de congruo et condigno* adſeruit, quod poſt a Patribus Tridentinis confirmatum. *Tribechovius* de doctoribus ſcholaſt. C. VI. §. 2. p. 320.

Einige der ersten Reformatoren, die die Schriften des Augustinus am fleißigsten gelesen hatten, brachten sein System in ihre Schriften. Es waren aber nur einige, und zwar, der Zahl nach, der geringste Theil. In der einen protestantischen Kirche war es Joh. Calvin, in der andern Luther. Allein eine jede ging bald ihren eigenen Weg. Da anfangs alle Gottesgelehrten in der Schweitz, vom Zwinglin bis auf den Calvin, Universalisten gewesen, und der Particularismus erst hernachmals seit der Mümpelgardischen Religionsunterredung sich festsetzte y): so hatten hingegen die Deutschen anfangs, und zwar Luther und Melanchthon sich für den Augustinus erklärt. Melanchthon aber änderte seine Meinung gar bald, und schon die zweyte Ausgabe seiner theologischen Lehrsätze enthielt die Ausflüsse seines weichen Herzens. Bis endlich in dem Theile von Deutschland, welcher sich nach dem Luther nennte, die Lehre von der Gnadenwahl von dem Aegidius Hunnius in die mildere Form gebracht

y) S. *Jo. Alph. Turretini* Nub. Teſt. S. 106. u. ff. *Pfaffii* ſchediaſma theologic. de formula conſenſus helver. S. 39. u. ff. wo er die ganze Reihe von reformirten Gottesgelehrten anführet, die vor dem Calvin dem Univerſalismus zugethan geweſen.

bracht wurde, worin sie sich bis anjetzt erhalten hat; in Holland aber durch die Dortrechtische Synode, und in der Schweitz durch den Consensus helveticus der strengste Particularismus auf den Thron erhoben wurde.

In einer so schweren Untersuchung, als die gegenwärtige ist, hätte es der menschlichen Schwachheit am besten angestanden, sich alles dreisten Entscheidens zu enthalten, oder sich für die Meinung zu erklären, die die Güte und Weisheit des Allerhöchsten am meisten empfiehlt. So unschädlich es ist, seine Unwissenheit über die Rathschlüsse Gottes zu bekennen, und sich blos daran zu halten, daß alle Rathschlüsse Gottes die reinsten Ausflüsse seiner Weisheit und Güte seyn müssen, daß diese Eigenschaften dabey allein wirksam sind: so schädlich ist es für die Ruhe und die moralischen Grundsätze des Menschen, alle Entschließungen Gottes aus seiner Allmacht allein herzuleiten.

Darin kommen die Vertheidiger der unbedingten Rathschlüsse mit ihren Gegnern überein, daß sie glauben, ihre Meinung sey allein der Unendlichkeit Gottes angemessen z). Aber welchen unglücklichen Weg

 wählen

z) Ils tendoient au même but, savoir à la plus grande gloire de Dieu, mais ils y tendoient par des chemins

wählen ſie, daß ſie, auf Unkoſten der moraliſchen Eigenſchaften Gottes, dieſe Größe deſſelben nur blos in dem Uebergewichte der Macht ſuchen!

Das, was einem geiſtigen Weſen den Rang über ein körperliches Weſen giebt, iſt nichts anders, als die Selbſtthätigkeit und die Vorſtellungskraft, die das Geiſtige vor dem Körperlichen voraus hat; das, was auch unter den verſchiedenen Geiſtern die höhern Claſſen und Ordnungen macht, ſind die höhern Grade von Einſicht und Erkenntniß, wodurch ſich eine Ordnung über die andere erhebt; ſo daß in allem, was wir kennen, Einſicht, Verſtand, Erkenntniß, Vortrefflichkeiten ſind. Und in dem vollkommenſten Weſen allein ſollte Verſtand und Einſicht nicht die höchſte Vortrefflichkeit ſeyn, die Größe deſſelben allein ſollte aus andern Elementen zuſammengeſetzt ſeyn, und nach andern Regeln geſchätzt werden?

Wie

mins different. *Devient-ils pour cela cesser de se reconnoitre pour freres et pour compagnons d'oeuvre dans la Vigne du Seigneur? Bayle* Dict. hist. et crit. Art. *Synergistes*, (B). Dieſe Betrachtung, daß ein jeder, der uns in der Religion zu irren ſcheint, doch immer glaubt, daß ſeine Meinung Gott am anſtändigſten ſey, ſollte uns ſchon allein gegen alle Irrende Nachſicht und Verſchonung lehren.

Wie darf man Gott eine blinde willkührliche Macht als einen Vorzug beylegen, die wir bey Menschen unter dem verhaßten Namen der Tyranney, verabscheuen? Und doch ist es nicht zu viel gesagt, wenn man die Vertheidiger der unbedingten Rathschlüsse beschuldigt, daß sie Gott als den willkührlichsten Tyrannen vorstellen. Denn sie gründen die Glückseligkeit und das Elend der vernünftigen Geschöpfe auf den Willen Gottes, nicht blos auf einen uns unbegreiflichen Willen, auf einen solchen, dessen Bewegungsgründe wir nicht erforschen können; sondern sie behaupten ausdrücklich, daß dieser Wille von keiner Einsicht geleitet, von keinen Ursachen bewegt werde. „Die Ursach dieser unentgeldlichen Erwählung, heißt es im 10ten Canon der Dortrechtischen Synode a), „ist das bloße Wohlgefallen Gottes,

a) Causa vero hujus gratuitae electionis est solum Dei beneplacitum, *non in eo consistens, quod certas qualitates et actiones humanas ex omnibus possibilibus in salutis conditionem elegit; sed in eo, quod certas quasdam personas ex communi peccatorum multitudine in peculium sibi adscivit.* Can. X.

Quos scilicet Deus ex — immutabili beneplacito decrevit in communi miseria, in quam se sua culpa praecipitarunt, relinquere, nec salvifica fide et conversionis gratia donare. Can. XV.

„welches nicht darin beſtehet, daß Gott gewiſſe Ei„genſchaften oder menſchliche Handlungen, aus allen „möglichen, zu Bedingungen der Seligkeit erſehen „hat; ſondern darin, daß er gewiſſe Perſonen, aus der „Menge der Sünder, zu ſeinem Eigenthum angenom„men hat.„ Und im 15ten Canon: „daß Gott aus „einem unveränderlichen Wohlgefallen beſchloſſen ha„be, ſie (nämlich die Verworfenen) in dem allge„meinen Elende, worin ſie ſich durch ihre Schuld ge„ſtürzt, zu laſſen, und nicht mit dem ſeligmachenden „Glauben und der Bekehrungsgnade beſchenke.„

Wenn durch dieſe Worte nicht eine Beſtimmung des göttlichen Willens ohne äußere Gründe angezeigt wird: ſo iſt aller bisherige Streit über die Rathſchlüſſe Gottes ein bloßer Wortſtreit geweſen. Dies würde in theologiſchen Streitigkeiten eben nicht ohne Beyſpiel ſeyn, und es könnte auch wol, wenigſtens zuweilen, in dieſer Materie ſtattgefunden haben.

Zieht man aber die Gründe in Erwegung, worauf die Vertheidiger der unbedingten Rathſchlüſſe ihre Meinung bauen: ſo führen ſie uns auf etwas mehr, als auf einen göttlichen Willen, deſſen Bewegungsgründe blos unerforſchlich ſind; nämlich auf einen

Willen,

Willen, der ohne alle Bewegungsgründe beschließt. Die Dortrechtischen Väter nehmen z. E. um zweyerley Ursachen willen unbedingte Rathschlüsse in Gott an.

Zuförderst glauben sie, wenn der Wille Gottes nach gewissen Bedingungen beschließe: so werde er dadurch wandelbar gemacht. Gott müsse nämlich etwas wollen, wenn die Bedingung erfüllt werde, und nicht mehr wollen, wenn sie aufhöre erfüllt zu werden [b]). Sie legen hier die ganze Schwierigkeit in den Ausdruck Bedingung, dem ich nicht dieselbe Bedeutung geben muß, wenn ich ihn von dem allerhöchsten Wesen gebrauche, die er bey einem eingeschränkten Verstande hat. Bey den Menschen deutet er etwas an, dessen Wirklichkeit noch ungewiß ist; bey Gott ist eine Bedingung eine vollkommen deutlich erkannte Eigenschaft, deren Betrachtung auf den göttlichen Rathschluß einfließt. Ein göttlicher Rathschluß ist also eine einzige einfache Wirkung, die aber durch die Vorstellungen aller besondern Umstände bestimmt wird. Weil Wir sie in verschiedene Theile auflösen müssen, weil Wir diese Theile uns nicht blos unter dem Verhältniß von Gründen und Folgen, sondern

b) Acta Synod. Dordr. 1620. Dordr. Pars 2.

dern auch der Zeitordnung verſchieden denken, deswegen iſt es nicht in Gott ſo.

Die Dortrechtiſchen Gottesgelehrten ſagen ferner, daß bey einem bedingten Rathſchluſſe die Entſchlieſſung Gottes von ſeinem Vorherſehen abhängen würde; dieſes halten ſie dem allerhöchſten Weſen unanſtändig, und nehmen daher das Gegentheil an. Sie haben nicht bedacht, wie ſehr ſie die Gottheit durch dieſe Vorausſetzung einſchränken, wie ſehr ſie entweder ihrer Allwiſſenheit oder ihrer allerhöchſten Freyheit Eintrag thun.

Denn wie weit würdiger iſt es der vollkommenſten Natur Gottes, anzunehmen, daß ſeine Allwiſſenheit ſich auch über das erſtrecke, was ſeine Weisheit nicht zur Wirklichkeit beſtimmt hat; daß ſein unendlicher Verſtand ſich alle mögliche Welten vorſtelle, woraus ſeine Weisheit die beſte wählt; daß alſo ſein Vorherſehen nicht auf ſeinem Rathſchluſſe, ſondern der Rathſchluß auf ſeinem Vorherſehen beruhe.

Man darf ſich hiebey im geringſten nicht mit der unnöthigen Beſorgniß quälen, als wenn die Unabhängigkeit Gottes durch dieſe Uebereinſtimmung ſeiner

Ver-

Vorſtellungen mit den Dingen geſchmälert, und als wenn er ſelbſt gewiſſermaßen auf dieſe Weiſe von den äußern Gegenſtänden abhängig gemacht werde.

Alles, was außer Gott wirklich iſt, iſt ſchon in dem Verſtande Gottes nach dem Satze des zureichenden Grundes geordnet geweſen, er kennt alles durch die vollkommenſte Beſchauung ſeiner ſelbſt, und iſt alſo, wenn er abhängig iſt, blos von ſich ſelbſt abhängig. Es iſt daher keine Einſchränkung des allerhöchſten Weſens, daß es zu ſeinen Rathſchlüſſen objective Gründe hat; vielmehr würde das Gegentheil eine Unvollkommenheit ſeyn. Denn entweder würde nur das Wirkliche, nicht aber das Mögliche, ein Gegenſtand des göttlichen Verſtandes ſeyn, und das begränzte ſeine Allwiſſenheit; oder der Umfang aller Wirklichkeiten und aller Möglichkeiten iſt derſelbige, und dadurch werden ſeiner allerhöchſten Freyheit Schranken geſetzt.

Die Gründe, die das Dortrechtiſche Concilium für ſeine Lehre anführt, ſind, wie Sie ſehen, ſchwach; aber ich denke mit Recht daraus ſchließen zu können, daß ihr unbedingter Rathſchluß nicht blos ein ſolcher ſey, der durch unbekannte Bewegungsgründe beſtimmt wird, ſondern der ohne alle Bewegungsgründe entſteht.

Daß

Daß man die Väter dieſer Kirchenverſammlung darin nicht zu viel beſchuldige, wird Ihnen, M. F. bald noch mehr einleuchten, wenn Sie erwegen, daß ſie wenigſtens diejenigen nicht tadeln, die ſogar eine Vorherbeſtimmung zur Sünde annehmen. Die dieſe ſchreckliche Lehre nicht erſchreckt hat, ſind darum Supralapſarier genannt worden, weil ſie den Rathſchluß der Verdammung noch vor den Sündenfall ſetzen, und Franz Gomarus nebſt dem Sigbrand Lubbertus thaten ſich durch die heftigſte Verfechtung dieſer Meinung zu Dortrecht hervor. Kann man etwas härteres denken, als was ich aus des Hales Briefen e) hieher ſetzen werde: „Gomarus ſagte uns, daß „Epiſcopius die Lehre von der Verwerfung ver„fälſcht habe, daß niemand glaube, Gott habe den „Menſchen ſchlechterdings ohne Sünde verworfen: „ſondern, ſo wie er den Zweck beſchloſſen habe, ſo habe „er auch die Mittel beſchloſſen, das iſt, ſo wie er den „Menſchen zum Tode vorher beſtimmt habe, „ſo habe er ihn auch zur Sünde beſtimmt, den „einzigen Weg zum Tode. Und alſo verbeſſerte er „dieſe Lehre, wie Keſſelflicker ihre Keſſel flicken, und „ſie ſchlimmer machen, als ſie vorher geweſen ſind.„

Ver-

e) *Halesii* Hiſt. Conc. Dordr. S. 316. Ueberſetzung des Mosheim.

Vergeſſen Sie nicht, mein Freund! warum ich dieſe hiſtoriſche Unterſuchung über den unbedingten Rathſchluß Gottes hier anſtelle. Nichts iſt weniger dabey meine Abſicht, als eine vollſtändige hiſtoriſche Ausführung. Ich will Ihnen blos zeigen, auf was für harte Behauptungen der menſchliche Verſtand zum Behuf des Syſtems der Gnadenwirkungen habe kommen müſſen. Gänzliche Verderbenheit der menſchlichen Natur durch die erſte Sünde Adams, Begnadigung des Sünders wegen einer vertretenden Genugthuung, gänzliches Unvermögen zur Tugend, übernatürliche Wirkungen in dem Menſchen zur Hervorbringung tugendhafter Geſinnungen vermittelſt einer geoffenbarten Glaubenslehre, Verdammung derjenigen, die dieſe Glaubenslehre nicht haben annehmen können, oder gar nicht erhalten haben, Austheilung der übernatürlichen Wirkungen nach einem unbedingten Rathſchluſſe; alles dieſes ſteht in der genaueſten Verbindung mit einander, ein jeder Theil unterſtützt den andern: aber es iſt auch zu erwarten, daß der Fall des einen Theils das ganze Gebäude wenigſtens wankend machen werde.

Was muß aus der ganzen ſtrengen Gnadenlehre werden, wenn ſie ohne die unbedingte Vorherbeſtimmung

ſtimmung nicht beſtehen kann? und auf welche grauſame, tyranniſche Vorſtellungen von der Gottheit führt nicht dieſe Vorherbeſtimmung?

Wir mögen uns den Willen Gottes denken wie wir wollen, wenn er nicht der Wille eines willkührlichen Tyrannen ſeyn ſoll, ſo können die Rathſchlüſſe über die Glückſeligkeit und das Elend vernünftiger Weſen nicht abgeſchnitten ſeyn. Sie gehen unveränderlich in gleichen Schritten mit der Tugend oder der Laſterhaftigkeit derſelben fort, weil dieſe Tugend oder Laſterhaftigkeit und alle ihre kleinſten Grade und Schattirungen ihre Glückſeligkeit und Elend, nach ihren kleinſten Graden, ſind. Die einzelnen Rathſchlüſſe Gottes gehen alſo auf alle einzelnen Elemente, ſo wol auf die Subſtanzen, als ihre Veränderungen. Die Summe dieſer einzelnen Rathſchlüſſe iſt der allgemeine Rathſchluß von der Wirklichkeit der beſten Welt, weil die beſte Welt der Inbegriff aller nach dem Satz des zureichenden Grundes neben und nach einander geordneten Subſtanzen und ihrer Veränderungen iſt. Dieſem allgemeinen Rathſchluſſe müſſen alſo alle beſonderen dienſtbar ſeyn; mithin iſt ſchon dieſe Eigenſchaft in jedem beſonderen Rathſchluſſe, daß er ſich auf den allgemeinen bezieht, und

daß

daß die Dinge so gewählt werden, als sie diesem letztern zuträglich sind. Gott kann daher nichts unbedingt gewählt haben, und, was hier völlig den Ausschlag gegen alle unbedingte Verwerfung giebt, er kann auch für kein einzelnes Subject Rathschlüsse gefaßt haben, deren Summe nicht auch für dieses einzelne Subject an Glückseligkeit überwiegend ist.

Der Vorwurf, daß ein unbedingter Rathschluß die Weisheit Gottes vernichte, ist unvermeidlich und hart. Man hat zwar auf verschiedene Weise gesucht, ihm aus dem Wege zu gehen; allein es hat nicht geschehen können, ohne in neue Widersprüche zu fallen. Dies ist denjenigen augenscheinlich begegnet, die alsdann, wenn sie am meisten durch die Vorstellungen, wie sehr es der Gottheit unanständig sey, sie ohne Bewegungsgründe handeln zu lassen, in die Enge getrieben worden, sich dahin zurückgezogen, daß sie bey den Entschließungen Gottes nicht alle Beweggründe leugneten, sondern nur behaupteten, sie seyn uns unbekannt. Wenn dieses ihre Meinung gewesen ist, so hat man sich eine lange Zeit um einen Schatten gestritten. Allein, nach dem, was wir vorhin von den Gründen der Particularisten angeführet haben, und unten noch von den Folgen, welche sie

ſelbſt erkannt und angenommen haben, anführen werden, können wir verſichert ſeyn, daß man zu dieſem Behelf nur in der äußerſten Noth ſeine Zuflucht genommen habe.

Es iſt nicht ſchwer, dieſe ganze Zweydeutigkeit zu heben, wenn man frägt, ob die Bewegungsgründe, die unſerm Verſtande unerforſchlich ſeyn ſollen, von keinem Verſtande, auch nicht dem unendlichen, können vorgeſtellet werden. Wenn dieſes letztere die Meinung von Luthers verborgenem Gotte, und Calvins geheimen Rathſchluſſe ſeyn ſoll, ſo nimmt man augenſcheinlich einen Rathſchluß ohne alle Bewegungsgründe an. So gern auch Leibnitz der unbedingten Vorherbeſtimmung in ſeinen iréniſchen Bemühungen durchgeholfen hätte; ſo wenig konnte er ihr doch in dieſem weiten Umfange das Wort reden. Nur in dem Falle, wenn man eingeſtehet, Gott wähle nicht nach einem bloßen tyranniſchen Wohlgefallen, ſondern nach Grundſätzen der höchſten Weisheit und Heiligkeit, ob wir ſie gleich nicht angeben können; nur in dem Falle, da man den unbedingten Rathſchluß nicht als unabhängig von allen Gründen, ſondern nur von uns unbekannten Gründen annimmt;

nur

nur in dem einzigen Falle beruhigte er ſich bey dieſem Ausdruck [d]).

Die Stelle, die ich unten angeführt habe, wird auch diejenigen, die am wenigſten mit der Philoſophie dieſes großen Mannes bekannt ſind, in den Stand ſetzen, urtheilen zu können, mit wie vielem Rechte einer der letzten und ſchärfſten Vertheidiger des Auguſtiniſchen Lehrbegriffs in Deutſchland denſelben auf ſeine Seite gezogen [e]). In den Worten des

d) „Ich bin allezeit der Meinung geweſen, daß, wenn die Reformirten nur dasjenige zugeben, dadurch die attributa divina, nämlich bonitas, ſapientia et juſtitia ſalviret werden, ſo habe man ſich über ſie auch wegen der Dortrechtiſchen Decrete nicht zu beſchweren, indem es theils auf Controverſias verhalet, theils auf Philoſophicas quaeſtiones ankömmt. — Wenn aber geſtanden wird, daß Gott eligire, nicht ex mero quodam placito velut tyrannico, ſed ex principiis ſummae ſapientiae et juſtitiae conformibus, licet nobis ignotis, und wenn man das Decretum abſolutum nicht tanquam *independens ab omni ratione*, ſed tantum tanquam *independens a rationibus, quae a nobis haberi poſſunt*, betrachtet, ſo iſt daran nichts gefährliches.„ Leibnitzens Brief ad *Beuthemium* in Kappens Sammlung S. 240.

e) *Stephani Viti* Apolog. Syn. Dordr. S. 366.

Leibnitz f): „Man sieht auch nicht, wie derjenige, „der nicht allein macht, daß ein Mensch fallen könne, „sondern auch die Umstände so ordnet, daß sie zu sei„nem Falle etwas beytragen, daran nicht Schuld sey; „wenn nicht andere Ursachen da sind, die ihn „dazu verbinden„ — ist nichts enthalten, was eine Wahl ohne Gründe begünstige; und daß diese Wahl ohne Gründe ein Fleck sey, der sich von der prädestinatianischen Meinung nicht abwischen lasse, glaube ich eben hinreichend bewiesen zu haben. Vitus, der nach Art des übelverstandenen Religionseifers, mehr mit Autoritäten und gehässigen Folgerungen, als mit Vernunftschlüssen stritt, hat also die Dortrechtische Synode in der That nicht vertheidigt, wenn er die Meinung derer, die er für sie anführt, nicht richtiger eingesehen hat.

Wie weit Leibnitz von dem wahren Sinn dieser Versammlung entfernt war, und wie sehr dieser Sinn den Grundsätzen der Religion und Sittenlehre, die Leibnitz so scharfsinnig und bündig verfochten, entgegen stehe, dieses wird aus einigen Anmerkungen, die ich hier hinzusetzen will, noch deutlicher erhellen.

1) Nimmt

f) Theodic. P. II. §. 239.

1) Nimmt man in Gott einen Willen an, der durch keine Gründe bewegt wird: so verfehlt man die wahre Quelle des Naturgesetzes. Anstatt auf die Natur der Dinge selbst, so wie sie in dem göttlichen Verstande vorgestellt werden, zurückzugehen, bleibt man damit blos bey dem göttlichen Wohlgefallen stehen. Daß dieses genau mit einander verknüpft sey, ist so wahr, daß alle Particularisten den göttlichen Willen wirklich zur ersten und einzigen Quelle des Naturgesetzes angenommen haben. So wie, nach ihrer Meinung, das bloße Wohlgefallen Gottes der einzige und erste Grund aller Wesen ist: so ist es auch die einzige und erste Quelle von allem Recht und Unrecht. Wir wollen gegen die Vertheidiger dieser Behauptung, unter welchen sich auch Descartes, Locke, Pufendorf, und andere Weltweisen von unverdächtiger Frömmigkeit finden, nicht erinnern, daß sie den älteren und neuern Epicurern mehr als um die Hälfte gewonnen Spiel geben. Das muß aber einem jeden einleuchten, daß das Naturrecht eine wichtige Stütze und eine starke Empfehlung verliere, wenn es nicht ursprünglich als ein Gegenstand des allerhöchsten göttlichen Verstandes darf angesehen werden, wenn man es, auch in Gott, auf etwas anders, als auf Wahrheit und auf wesentliche Beziehungen,

gen, die in dem allerhöchsten Verstande vorgestellt werden, gründet.

Zwar haben die angeführten Philosophen ausdrücklich gelehrt, daß das Recht der Natur als eine Wissenschaft könne und müsse behandelt werden, und daß, die einmal von Gott gemachten ursprünglichen Einrichtungen vorausgesetzt, alle Wahrheiten desselben in nothwendiger Ordnung daraus fließen, und daß es also in so genauem Verstande eine Wissenschaft sey, als die Mathematik. Allein es ist doch auch nicht zu leugnen, daß es bey dieser Hypothese gar leicht Gefahr laufe, in ungeschickten oder unredlichen Händen seine Gewißheit zu verlieren, und die Gestalt anzunehmen, die ihm entweder die Schwärmerey oder die Herrschsucht und der Betrug zu geben für gut findet. Es kann alsdann nichts mehr, als ein leerer Schall ohne Sinn, seyn, wenn man die göttlichen Gesetze, als vortrefflich, preiset, und das allerhöchste Wesen selbst wegen der Richtigkeit seines Willens verehret; so bald es nicht eine Richtigkeit und Vortrefflichkeit giebt, die von dem Willen desselben unabhängig ist. Man muß alsdann annehmen, daß die göttlichen Gesetze nicht den Regeln einer richtigen Vernunft folgen; denn wenn sie ihr folgten, so müßte die Vernunft ein

höheres

höheres Principium, als der göttliche Wille seyn, sie könnten also nicht aus diesem, als aus ihrer einzigen Quelle, fließen.

Sie werden diese Folgerungen aus den unbedingten Rathschlüssen dem System der Pflichten nicht vortheilhaft finden, und doch sehen Sie, daß sie gar nicht erzwungen sind.

2) Aber das ist noch bey weitem nicht alles. Ich weiß nicht, mein Freund! ob folgender Vernunftschluß Ihnen so überwältigend scheinen werde, als er mir geschienen hat. Wenn die Entschließungen Gottes sich aus gar keinen angeblichen, erkennbaren Vorstellungen erklären lassen, kurz wenn Gott ohne alle Gründe handelt: so können seine Entschließungen nichts anders, als das Werk des Ohngefährs oder einer blinden Nothwendigkeit seyn. Wer da sagt ohne Gründe, sagt von ohngefähr, und wer sagt, ohne Gründe, die als Vorstellungen wirken, sagt blinde Nothwendigkeit. So bald aber die Gottheit einem Ohngefähr oder einer Nothwendigkeit unterworfen ist: so hört sie auf ein Gegenstand aller religiösen Empfindungen zu seyn, so ist alle Religion vernichtet.

Es ſey ferne, daß ich den Vertheidigern eines unbedingten Rathſchluſſes alle dieſe verhaßten Folgen aufbürden ſollte. Sie ſind in ihrem Nachdenken nicht ſo weit zurückgegangen, und ein jeglicher hat nur die Folgen ſeiner Lehrſätze zu verantworten, die er wirklich als ſolche anerkennt. Aber das wünſchte ich doch zu wiſſen, wie ſie einen Religionsfeind, der ſich in dieſe Schlußfolgen verſchanzte, bey ihren Grundſätzen, aus denſelben heraustreiben wollten. Er wird ſich zugleich den Vorwurf verſtärken können, welchen von ſich abzulehnen, den ſtrengern Particulariſten gar nicht eingefallen iſt, den Vorwurf nämlich, daß ſie Gott ſelbſt zum Urheber der Sünde und des Böſen, als ſolchen, machen. Da das Böſe, als Böſes, gar nicht von dem höchſten Weſen kann gewählt werden, ſo muß dieſes Weſen, wenn es Urheber davon iſt, ohne irgend einen Grund, als ſeinen Willen, zur Hervorbringung deſſelben zu haben, durch eine blinde Nothwendigkeit dazu getrieben, oder von einem Ohngefähr darauf geführt werden.

Wie gerade dieſes von aller Religion ableite, in lauter quälende Ungewißheit, Unruhe und Verzweiflung ſtürze, das will ich mit den nachdrücklichen Worten des Bayle g), der in dieſem Falle unverdächtig iſt, vertragen.

g) *Bayle* Dict. hiſt. crit. Art. *Paulicens* Not. Z.

tragen. „Es iſt von allen Vollkommenheiten Gottes „keine, die ihm weſentlicher zukomme, als ſeine Gü„tigkeit, Heiligkeit und Gerechtigkeit. So bald man „ihm dieſe Vollkommenheiten nimmt, um ihm die „Vorzüge eines Geſetzgebers beyzulegen, der dem „Menſchen das Verbrechen verbietet, und ihn deme„ungeachtet zu dem Verbrechen hinſtößt, und ihn alsdann ewig dafür ſtraft: ſo macht man aus ihm „eine Natur, zu welcher man kein Vertrauen faſſen „kann, eine betrügeriſche, boshafte, ungerechte, grau„ſame Natur; er iſt kein Gegenſtand der Reli„gion mehr. — Heißt das nicht die Religion dem „Spott der Freygeiſter ausſetzen, wenn man Gott „als ein Weſen vorſtellt, welches Geſetze gegen das „Verbrechen giebt, welche es ſelbſt übertreten macht, „um einen Vorwand zur Strafe zu haben? Man „wird freylich dieſer Natur das Daſeyn nicht nehmen, „ſo lange man noch behauptet, daß ſie die Urhe„berin der Sünde iſt, das iſt augenſcheinlich; denn „eine jede Urſach muß allerdings ſeyn, wenn ſie han„deln ſoll: aber man wird ſie zu dem Weltall, oder „dem Gott des Spinoza machen, zu einer Natur, „die da iſt, und nothwendig wirkt, ohne zu wiſſen, „was ſie macht, und die blos vernünftig iſt, weil es „die Geſchöpfe, ihre Modificationen, ſind.„

Wenn man der Lehre, welche wir hier bestreiten, auf diese Weise bis in ihre entferntesten Ausflüsse nachgehen wollte: so würde es nicht schwer seyn, fast bey jedem Schritte zu zeigen, wie sie hier einen allgemein erkannten Grundsatz der menschlichen Erkenntniß umstößt, dort einen Trost gegen Kummer und Sorge, oder einen Aufmunterungsgrund zu tugendhaften Bestrebungen vernichtet; wie sie mit dem Satze des zureichenden Grundes nicht bestehen kann, geradezu auf die abgeschmackte Lehre einer Wahl bey völligem Gleichgewicht führe; alles dieses zu zeigen, würde sehr leicht seyn. Aber es ist längst vor mir geschehen, und ich führe den Leibnitz bey dieser Gelegenheit um desto lieber an, weil seine eigene Worte das mit seinem ganzen System so wenig zu reimende Vorgeben, als wenn seine Philosophie den unbedingten Rathschlüssen günstig sey, am kräftigsten widerlegen können. Er sagt h): „Allein dieses (daß Gott blos auf sich gesehen, nicht auf andere, und ohne Ursach einige glücklich, andere elend gemacht habe) „von Gott zu lehren, heißt seine „Weisheit und Güte aufheben. Wir brauchen „blos zu bemerken, daß er, indem er auf sich selbst „siehet, und nichts von dem, was er sich selbst schuldig

h) *Leibnitz*, Theodic. P. I. §. 79.

„dig ist, aus der Acht läßt, auch auf seine Geschöpfe „sehe, und ihnen nach der Regel der Ordnung be„gegne. Denn je größer ein Fürst ist, und je mehr „er auf seine Ehre hält: desto mehr wird er seine Un„terthanen glücklich zu machen suchen; und wenn er „auch der unumschränkteste unter allen Monarchen ist, „und wenn auch seine Unterthanen gebohrne Knechte „sind.„ — „Die da denken, Gott habe durch einen „willkührlichen Rathschluß gutes und böses festge„setzt, die verfallen in die wunderliche Meinung von „dem völligen Gleichgewicht, und andere noch „abgeschmacktere Grillen, und nehmen Gott den „Ehrennamen des Guten. Denn aus welcher „Ursach hätten wir ihn wegen seiner Thaten „zu loben, wenn er auf eine jede andere Weise „eben so gut gehandelt hätte? i)„

So steht die Sache des unbedingten Rathschlusses. Wundern Sie sich nicht, mein Freund! daß es hat Menschen geben können, die keine Mühe gedauert hat, diese Lehre mit allen Sophistereyen der Schulweisheit auszuzieren, und sie durch alle Arten von Mittel herrschend zu erhalten? Sie ist, wie ich schon vorhin bemerkt, die Geburt der mangelhaftesten Schrift-

i) *Leibnitz*, Theodic. §. 176.

Schriftauslegung, und ist unter der Barbarey der Schulspitzfindigkeiten herangewachsen, sie muß daher mit der Aufklärung des Verstandes und der Verbesserung der Auslegungskunst einer menschlicheren Lehrform Platz machen. Es ist eine Anmerkung, die schon Erasmus gemacht hat, daß die Schriftstellen, die einer unbedingten Wahl und Verwerfung am meisten das Wort zu reden scheinen, z. E. Röm. IX. von lauter irdischen und äußerlichen Vorzügen reden; und es ist kein kleines Vorurtheil für diese Erklärung, daß sie der gelehrteste und scharfsinnigste Ausleger seiner Zeit gegeben hat. Durch gleiche Aufmerksamkeit hat man auch nicht erst seit heute entdeckt, daß das Hassen in der Sprache der Schrift von Gott nichts mehr bedeute, als: mit wenigern Vorzügen begaben. S. Luc. 14, 26. vergl. mit Marc. 10, 37. 1 Mos. 29, 31. Joh. 12, 25. Und das ist unstreitig das scheinbarste, was aus der Schrift zum Besten der unbedingten Wahl kann angeführt werden.

Wohl uns, mein Wertheſter! daß wir uns demnach einer gütigern Gottheit erfreuen dürfen, als die blinde Gottheit des stoischen Schicksals ist. Wenn uns diese letztere keinen andern Trost übrig läßt, als den, gleich Sclaven unsern Hals in sinnloser Unempfind-

findlichkeit unter das Joch, das uns ein eigenſinniger Tyrann auflegt, zu beugen; ohne zu wiſſen, ob es ihm gefällt, daß es uns wohlgehe: ſo gewährt uns die erſtere den erquickenden Troſt, daß uns unſere Tugend nützlich iſt, daß alle unſere tugendhaften Beſtrebungen beſtändig ein wohlgefälliger Gegenſtand der göttlichen Aufmerkſamkeit bleiben; daß wir uns dabey unterſtehen dürfen, auf die ſeligſten Belohnungen einen demüthigen Anſpruch zu machen: daß uns dieſe Erwartungen durch die allerſicherſte Bürgſchaft, nämlich die Güte und Weisheit Gottes ſelbſt, geſichert ſind, und daß wir uns durch dieſelben hienieden im Staube zu unermüdetem Beſtreben im Guten, und zu den vernunftmäßigſten Verleugnungen aufmuntern dürfen.

Ich weiß nicht, was wir dem allerhöchſten Weſen beylegen können, welche Entwürfe wir uns, ihm zuzuſchreiben, unterſtehen dürfen, wenn es nicht diejenigen ſind, die mit dem Gepräge der Vortrefflichkeit bezeichnet ſind, die uns einen höhern Begriff von der Vollkommenheit ſeiner Natur machen, der Tugend am meiſten zuträglich ſind, mehr Wahrheit und Uebereinſtimmung enthalten, und inſonderheit die göttlichſte Harmonie zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit in das volleſte Licht ſetzen.

Es ist augenscheinlich das letztere System, wodurch alles dieses am meisten erhalten wird. Und mit diesem System läßt sich der Entwurf, einen Theil des menschlichen Geschlechts unbedingt zu ewigem Elende zu bestimmen, nicht reimen.

Ehe ich weiter gehen kann, muß ich Ihnen noch zwey Worte von dem andern System der Gnadenwahl sagen: von dem nämlich, welches bedingte Rathschlüsse annimmt, und in dem protestantischen Deutschland größtentheils herrschend ist. Wenn man den Gönnern dieser Lehrform die Frage vorlegt: warum Gott einem und zwar dem kleinsten Theile die Bekehrungsgnade ertheilt, dem andern unweit größern aber versagt habe: so ist ihre Antwort, daß er vorhergesehen, sie werden von dieser Gnade nicht den gehörigen Gebrauch machen.

Sie gründen also die Vorherbestimmung Gottes auf sein Vorhersehen, und thun daran ganz recht. Die mittlere Erkenntniß, nach welcher Gott Begebenheiten, die unter einer gewissen Voraussetzung würden erfolgt seyn, und nicht erfolgt sind, vorhersieht, diese mittlere Erkenntniß, die Ludewig Molina und seine Nachfolger zum Behuf dieses Systems

in

in Ansehen gebracht haben, und die auch in die Theologie der lutherischen Kirche aufgenommen worden, ist allerdings ein nützlicher, wahrer Begriff, und man darf sie der Gottheit nicht absprechen.

Scheint es Ihnen aber nicht, M. F. daß diese mittlere Erkenntniß auf die Bekehrungsordnung nicht einfließen könne, so bald die Besserung des Menschen nicht nach dem ordentlichen Laufe der Natur erfolgt; sondern allein ein Werk der göttlichen Allmacht ist? Hier, glaube ich, haben die Prädestinatianer Recht, den Molinisten einen doppelten Widerspruch ihrer eigenen Grundsätze vorzuwerfen.

Denn einmal kommen beide Lehrformen, der Prädestinatianer und der Molinisten, in der Lehre von dem freyen Willen und den natürlichen Kräften des Menschen genau überein, oder wollen wenigstens darin übereinkommen. Beide sprechen ihm das natürliche Vermögen zum geistlichen Guten ab. Beide halten nur diejenigen Veränderungen für geistlich gut, welche Wirkungen der Gnade sind. Dieses aber, dünkt mich, muß durchaus gelten; wofern man sich nicht den Meinungen der Synergisten zu sehr nähern will, welche doch die Gottesgelehrten, die den herrschenden

ſchenden Lehrbegriff annehmen, zu verwerfen pflegen: Es muß ſich kein Moment angeben laſſen, wo nicht die ſiegreiche Gnade alle gute Regungen in dem Gläubigen hervorbringe. Die gute Anwendung der Gnadenmittel muß alſo nicht weniger ihr Werk ſeyn; ſo wie auch der Mangel dieſer guten Anwendung dem Menſchen ſelbſt nicht zur Laſt gelegt werden kann. Zumal da man nicht berechtigt iſt, einer übernatürlichen Einwirkung gewiſſe Gränzen vorzuſchreiben.

Und wenn man dieſes nicht darf: ſo ſehe ich zweytens nicht ab, warum die wirkſame Gnade nicht auch noch dieſen letzten und nützlichſten Schritt thun könne und müſſe; nämlich die gute Anwendung der angebotenen Heilsmittel zu bewirken und zu ſichern. Die Urſach, warum die Gnade nicht dieſe letzte Hand an das Werk der Bekehrung legt, in dem Menſchen ſelbſt zu ſuchen, würde ein vergebliches Unternehmen ſeyn; und außer ihm, in dem ganzen Zuſammenhange der Dinge ſie gefunden zu haben, hat noch niemand vorgegeben. Auch würde dieſe letzte Erklärung zu einem Aufſchluſſe geführt haben, den die Vertheidiger der übernatürlichen Gnade nicht erwartet hätten, und wodurch ihr ganzes Syſtem würde unnütz geworden ſeyn.

Sie

Sie ſind vielleicht ſchon müde, mein edler Freund! alle die vielen Widerſprüche zu leſen, womit ich Sie bisher habe unterhalten müſſen. Allein es iſt meine Schuld nicht. Ich muß den Grund des ganzen Gebäudes nach und nach unterſuchen, wenn ich wiſſen will, ob ich ſicher darauf bauen kann; und in dieſem Grunde fehlt es nicht an finſtern Gängen.

Es muß ſich allemal zutragen, ſo oft man bey den Religionslehren den offenen Weg der Vernunft und der Schrift verläßt, daß man ſich in tauſend Schwierigkeiten und Widerſprüche verwickelt. Das auguſtinianiſche Syſtem von den Gnadenwirkungen einmal angenommen, mußte man eine von den beiden Lehrformen über die Gnadenwahl, die ich eben unterſucht habe, unterſchreiben, ſo hart und widerſprechend ſie immer ſeyn mochten. Sie werden auch die völlige Aufklärung hierüber erſt in meiner Unterſuchung von den Gnadenwirkungen, und wie ich hoffe, zu Ihrer Befriedigung, finden.

V.

Ich muß es erwarten, ob Ihnen, mein beſter Freund! meine vorhergehende Unterſuchung ein Genüge geleiſtet hat. Hat ſie das: ſo bin ich wenigſtens mit einem Punkte in Richtigkeit. Es iſt alsdann ausgemacht: die Gottheit kann nicht ſchlechterdings einen Theil des menſchlichen Geſchlechts verdammen. Dadurch iſt nun ſchon viel gewonnen; aber wenn wir dann zu den beſondern Theorien kommen, die das hergebrachte Syſtem der Glaubenslehre ausmachen, und worauf dieſe Verdammung gebauet iſt: welches von beiden ſollen wir annehmen, welches ſollen wir verwerfen? was ſollen wir von dem geiſtlichen Unvermögen, von den Folgen der erſten Sünde, von der Genugthuung denken?

Laſſen Sie uns nicht müde werden, zu unterſuchen. Wenn die Wahrheit nicht die Belohnung der arbeitſamen, redlichen Unterſuchung iſt: ſo iſt ſie nicht für den armen Sterblichen gemacht. Aber ſie iſt es, das dürfen wir uns zu der Güte des Allerhöchſten verſehen. Es iſt indeß kein unverdächtigeres Zeichen

der Achtung für die Wahrheit zu erſinnen, als die Mühe, die uns das Erforſchen derſelben koſtet, und dieſe Verehrung der Wahrheit iſt die Verehrung des Allerhöchſten ſelbſt; ein Dienſt, der ihm, nebſt dem Beſtreben, nützlich zu ſeyn und wohlzuthun, der angenehmſte iſt.

Wir werden alſo in dieſer Materie auf nichts beruhigendes kommen, wenn wir nicht die Glaubenslehren, die damit in Verbindung ſtehen, in ein etwas genaueres Licht zu ſetzen ſuchen. Es wird vielleicht nicht ſchwer ſeyn, zu zeigen, daß man vorzüglich zum Behuf einiger derſelben, die man nicht richtig und beſtimmt genug vorgetragen, auf dieſe Meinung von der Verwerfung der Heiden hat kommen müſſen.

Wer gewiſſe Lehrſätze des chriſtlichen Syſtems, ſo wie ſie am ſtrengſten und am unbehutſamſten ſind vorgetragen worden, in ihrem ganzen Umfange, und mit allen harten Beſtimmungen annimmt, der muß ihnen freylich bis zu einem ſolchen Reſultate folgen. Aber iſt man in der Reihe ſeiner Betrachtungen auch wol einmal wieder zurückgegangen, und hat man auch wol, wenn der äußerſte Schlußſatz befremdend

geſchienen, die Vorderſätze einer Prüfung unterwerfen? Um von der Genugthuung durch einen Mittler anzufangen, ſo hat dieſe Lehre allerdings auf ſolche Urtheile über das Schickſal der auſſerchriſtlichen Völker geführt, die ihnen nicht vortheilhaft ſeyn konnten. Aber iſt dieſe Lehre auch ſchriftmäßig, iſt ſie Gott anſtändig, widerſpricht ſie nicht erkannten Vernunftwahrheiten, nach der groben Vorſtellungsart, womit ſie oftmals iſt vorgetragen worden? das hätte man unterſuchen ſollen, und das hat man nicht ſattſam gethan.

Ich will mich hier nicht bey den beleidigenden Zuſätzen aufhalten, womit ſie verſchiedene Kirchenväter, ohne dazu durch die Schrift berechtiget zu ſeyn, erweitert, aber zugleich verunſtaltet haben. Wer würde das jetzt ertragen, was Ambroſius und Auguſtinus ſehr fromm behaupten, daß dem Teufel für unſere Befreyung ein Löſegeld habe müſſen gegeben werden? Es läßt ſich nichts anſtößigeres denken. Aber dieſe elende Grille iſt auch von erleuchteten Gottesgelehrten verſchmähet worden, und Wolfgang Musculus hat ſie in ſeinen locis communibus mit Verachtung angeführt. Unterdeſſen hat doch die Lehre von der Genugthuung in allen theologiſchen Lehrbüchern

büchern mit mehr oder weniger ſolcher Verzierungen ihren Platz behalten k).

Die erſte gründliche Unterſuchung, die darüber angeſtellt, und wobey gründlichere Philoſophie und genauere Schriftauslegung zu Hülfe genommen wurde, erhielt ſie von dem berühmten Hugo

k) Wie greb man darüber bisweilen gedacht, wie anſtößig man ſich ausgedruckt, davon kann die Stelle eines bekannten Kirchengeſanges zum Beyſpiel dienen: „Dein Blut, der edle Saft, hat ſolche Stärk „und Kraft, daß auch ein Tröpflein kleine, die „ganze Welt mag reine, ja gar aus Teufels Ra„chen frey, los und ledig machen.„ Dieſer Satz dient der ganzen Lehre vom Ablaß in der römiſchen Kirche, mit deſſen Beſtreitung Luther die Reformation angefangen, zur Hauptprämiſſe. Denn ſo ſpricht Clemens VI. in der Extravagante de indulgentiis, worin er das Jubiläum vom hundertſten auf das funfzigſte Jahr ſetzt: „*una guttula ſan„guinis Chriſti liberare poſſe genus humanum*: cum „vero tantam ſanguinis copiam profuderit, ut toto „corpore nihil eſſet in eo ſani, nihil adſpectu miſera„bilius, *omne illud, quod ſuperfluum fuit, maximi „theſauri loco reliquiſſe in uſum eccleſiae*, ac divo Pe„tro, qui ſit claviger coeli, ejusque deinde ſucceſſo„ribus mandaſſe, ut eum theſaurum in homines vere „poeni-

Grotius [1]), den ſeine Verdienſte um das Naturrecht und die Auslegung der Schrift zu einer ſolchen Erörterung am vorzüglichſten berechtigten. Seine Schrift war inſonderheit dem Fauſtus Socinus

„poenitentes atque peccata ſua confeſſos effundant.„ S. auch *Sleidan.* Comment. de Statu rel. et reip. Car. V. Caeſar. L. I. S. 13. Ed. Richel. 8.

Indeß man ſich bemühet, den öffentlichen Religionsunterricht von ſolchen Flecken zu reinigen, und die Menſchen durch beſſere Andachtsbücher zu einer vernünftigern Erbauung zu gewöhnen, ſollten Schriftſteller vom erſten Range, von denen die Nation ihre beſte Bildung erwartet, ſich enthalten, ſolche oder ähnliche grobe Vorſtellungen wieder zurück zu führen, um ſie in ihren Werken zu verewigen. Ich wünſchte daher, daß ſich Stellen, wie folgende, nicht in Klopſtocks Oden finden möchten:

Ohn' ihn, der ſich für mich geopfert hat,
Könnt' ich nicht dein ſeyn!
Ohn' ihn wär deine Gegenwart
Feuereifer und Rache mir!

S. Ode: Dem Allgegenwärtigen.

1) In ſeinem Buche: Defenſio fidei catholicae de ſatisfactione Chriſti etc. Man hat davon eine Aufgabe, die Joachim Lange 1730. beſorgt hat.

cinus m) entgegengeſetzt, und ſie bringet die Lehre in einen weit richtigern Zuſammenhang, als worin man ſie ſonſt gelehrt hatte.

Es war immer als ein unumſtößlicher Grundſatz angenommen worden, daß die Nothwendigkeit der Genugthuung natürlich aus der Beleidigung fließe, die der Menſch durch jede Sünde dem allerhöchſten Weſen zufügt. Grotius war viel zu ſcharfſichtig, als daß er nicht die Schwäche dieſes Grundes hätte gewahr werden ſollen. Es boten ſich ihm hier ohne Zweifel eine Menge Betrachtungen dar, die ihn veranlaßten, eine ſolche Stütze aufzugeben.

Zuförderſt fühlte er, wie unanſtändig es ſey, Vorſtellungen, die blos auf Menſchen paſſen, auf die Gottheit überzutragen, und ſie ſich, wie Menſchen, als beleidigt zu denken. Ihre Strafgerechtigkeit, die einen weit erhabenern Urſprung hat, auf die elende Befugniß zu bauen, eine Verletzung ſeiner Rechte durch Wiedervergeltung zu ahnden, ſchien ihm des allerhöchſten Weſens unwürdig zu ſeyn.

Wenn man aber einmal dieſe Vorſtellung annehmen wollte: ſo leuchtete ihm ein, daß ſo gut, als ein Menſch ſeinen Rechten entſagen, und eine Beleidigung erlaſſen könne, der Gottheit eben dieſe Befug-

m) de Chriſto Servatore.

niß, ohne Genugthuung, die ihr zugefügten Beleidigungen zu verzeihen, nicht könne abgesprochen werden. Indem er über die Natur der Sünde nachdachte: so ward er ohne Zweifel gewahr, daß sie wegen ihrer Schädlichkeit dem Menschen, blos um sein selbst willen, müsse verboten seyn; daß also Gott bey der Bestrafung derselben die Person eines Vaters vorstelle, der seinem Kinde unter harten Bedrohungen den Genuß eines giftigen Krautes untersaget, oder die Person eines weisen Regenten, der zum Besten des Staats Strafen zu verordnen nöthig findet.

Er verließ also den bisher gebrauchten Grundsatz, welcher die Strafgerechtigkeit Gottes und die Nothwendigkeit einer Genugthuung aus der Beleidigung des allerhöchsten Wesens herleitete, und setzte die Regentenrechte desselben an die Stelle; eine nicht unbeträchtliche Verbesserung, in einem System, das durch jeden Schritt, den es der Vernunftmäßigkeit näher that, an Aufklärung, und auch an wirklicher Brauchbarkeit zu wahrer Erbauung gewinnen mußte.

Bey der hergebrachten Methode, die Nothwendigkeit einer Genugthuung aus der Beleidigung

Got

Gottes durch die Sünde herzuleiten, war man, wie es gemeiniglich zu geſchehen pflegt, in der Ausdehnung derſelben auf ſolche anſtößige Vorſtellungen gekommen, die geradezu allem, was uns das Chriſtenthum von der Gottheit lehrt, entgegen ſind. Man hatte das gütigſte Weſen als zornig, voller Wuth und Rache, eiferſüchtig, unerbittlich vorgeſtellt, man hatte ihm Grauſamkeit beygelegt, Beluſtigung an Zerfleiſchung und Blutvergießen; ſein Grimm war, nach manchen kühnen unbedachtſamen Ausdrücken, nicht anders als durch den Anblick eines ſterbenden Geſchöpfs zu ſtillen. Solche Ausſprüche findet man noch in Büchern, die man ſogar zur Erbauung beſtimmt hat, die aber bey verſtändigern Chriſten nunmehr vergeſſen ſind, und ſich nur noch in den Händen der roheren Menge befinden.

Alle dieſe Vorſtellungen fielen ſogleich bey einem Syſtem weg, das die Nothwendigkeit der Genugthuung auf den vernünftigern Grund der Regentenrechte Gottes baute.

Es gehörete gewiß kein geringer Grad von Scharfſinn dazu, die Lehre von der Genugthuung in eine ſo zuſammenhängende Theorie zu bringen, als die,

worin sie Grotius gebracht hat. Aber er ward gewissermaaßen dazu genöthiget, entweder die Partey zu ergreifen, oder den ganzen Artikel von einer Genugthuung aufzugeben. Denn, — welches uns wunderbar scheinen wird, — Socin hatte gerade die Meynung von der Beleidigung Gottes durch die Sünde angenommen, und damit seine Angriffe auf die Lehre von einer Genugthuung unterstützt. Wenn er sich irrete: so urtheilte er doch wenigstens bündig. Soll dieses System blos von der Beleidigung der Gottheit durch die Sünde abhangen: so verschwindet die Nothwendigkeit einer blutigen Vermittelung. Denn dem Beleidigten kann unmöglich das Recht versagt werden, dem Beleidiger unentgeldlich Verzeihung widerfahren zu lassen n). So schloß Socin, und es ist nicht anzusehen, was sich dieser Folgerung entgegensetzen ließe.

Man hat sich aber noch einer andern Vorstellung des Verhältnisses Gottes gegen die Menschen im Werke der Versöhnung bedient, wonach man sich die Gottheit als den Gläubiger und den Sünder als den Schuldner gedacht hat.

Diese

n) *H. Grotius* Def. fid. cath. de Satisf. Cap. 2.

Diese Vorstellung beruhet auf einer unrecht verstandenen Schriftstelle, wo dieser figürliche Ausdruck aus einer Parabel genommen ist, die nicht über ihren Zweck sollte ausgedehnt werden o). Aber sie führt zu demselben Schlußsatze, worauf die vorhin gedachte von der Beleidigung des höchsten Wesens hinausgeht; und darum hat sie auch an dem Socin in seinem angeführten Buche ebenfalls einen eifrigen Vertheidiger gefunden p).

Es war natürlich, zu fragen: warum sollte das höchste Wesen nicht dieselbigen Rechte haben, die ein jeder anderer Gläubiger genießt, nämlich seinen Schuldner von der Wiedererstattung seiner Schuld zu entbinden, ohne dazu durch irgend etwas genöthiget zu werden?

Grotius that also dem Lehrsatz, den er zu vertheidigen unternommen, einen sehr wesentlichen Dienst, indem er solche Waffen verwarf, die seinen Widersachern bey Bestreitung desselben so gute Dienste thaten. Aber eben dieses brachte die damaligen rechtgläubigen Lehrer in den Niederlanden gegen ihn auf.

Ein

o) Matth. 18.
p) De Christo Servatore.

Ein gewiſſer Ravensperger, Prof. der Theol. in Gröningen, beſchuldigte den einzigen Mann, der eine bisher ſchlecht vertheidigte Sache mit Geſchicklichkeit und Vortheil verfochten hatte, daß er an dieſer Sache zum Verräther geworden; und zwar um deswillen, weil er die Gründe aufgegeben hatte, die nur ihren Widerſachern zu ſtatten kommen konnten q). Ich führe ſein in allem Betracht ſchlechtes Buch in der Abſicht an, um der vortrefflichen Vertheidigung des Grotius gedenken zu können, die ſein würdiger Freund Gerh. Joh. Voſſius für ihn herausgab.

Die Meinung des Grotius behielt bey dem vernünftigen Theile der Gottesgelehrten die Oberhand.

Indeß, ob er gleich die ganze Lehre von der Genugthuung in ein beſſeres Licht geſetzt hatte: ſo verwickel-

q) De Libro *H. Grotii* etc. cui titulus: Defenſ. fid. cath. de ſatisf. *Herm. Ravenspergeri* Judicium 1617. Groeningae, 1. B. Neque commodior in ſuis terminis conſiderata ſimilitudo excogitari poteſt, quae in negotio *hoc ſatisfactionis conſidereiur*, *quam illa de creditore et debitore*. interque illos interveniente ſponſore. Hieraus erhellet, daß die damaligen Widerſacher des Grotius unter den Orthodoxen über einen ſo wichtigen Punct, als das Strafrecht Gottes, mit dem Socinus einerley Meinung waren.

wickelte er ſich doch noch mit aller ſeiner Scharfſinnigkeit in manche Schlingen, die er nicht aufzulöſen vermochte. Aber alles dieſes entſprang von dem ſo lange angenommenen Vorurtheile der Drohung einer ewigen Strafe auf jede Uebertretung des Geſetzes. Er nahm eine ſolche Drohung als eine ausgemachte Sache an, und ging davon in der Vertheidigung ſeines Syſtems aus, ohne zu unterſuchen, ob die Worte der Schrift, die dahin gezogen werden, nothwendig den Sinn haben müſſen.

Wenn er dem Socin beweiſen will, daß Gott allerdings einen hinreichenden Grund gehabt, Jeſum an unſerer Statt zu ſtrafen: ſo macht er folgenden Schluß: „Gott iſt alſo geneigt, dem Menſchen zu „helfen und ihn ſelig zu machen. Das kann er aber „nicht, wenn die ſchrecklichen und ewig dauernden „Strafen übrig bleiben. Hierzu kömmt, daß, wenn „alle ein ewiger Tod erwartete, ein jeglicher an ſeiner Glückſeligkeit verzweifeln müßte, und es alſo „um die Religion gethan ſeyn würde.„ Ganz richtig. Aber wenn dieſe Schlußfolge aus keinen andern Vorderſätzen fließt: ſo muß ſie noch wenig geſichert ſeyn. Denn man kann nun weiter fortſchließen: Hat Gott die Strafe nicht ohne Genugthuung erlaſſen können:

nen: ſo kann er auch dem Sünder die ewige Strafe nicht erlaſſen, ohne daß ein anderer ſie in ihrem ganzen Umfange übernimmt.

So hat man wirklich geurtheilt, und man hat daraus die Folge gezogen, daß der Erlöſer den ewigen Tod habe leiden müſſen; nicht zwar nach der Ausdehnung der Zeit, hievon fiel die Ungereimtheit zu ſehr in die Augen, ſondern ſo, daß die extenſive Unendlichkeit durch die intenſive ſey erſetzt worden.

Es thaten ſich freylich wiederum hiebey eine groſſe Menge Schwierigkeiten hervor; als: von der Unmöglichkeit intenſiv unendlicher Leiden in einem endlichen Subject; von der Unähnlichkeit der unendlichen Dauer; und einer unendlichen Beſchaffenheit, für die kein gemeinſchaftlicher Maaßſtab zu erdenken iſt r). Man hat ihnen aber durch neue Vorausſetzungen zu entgehen geſucht, die eben ſo

r) S. des Voſſius Reſponſio ad Judicium *Hermanni Ravenspergeri* de Libro *H. Grotii* pro cath. fid. de Satisf. J. C. ſcripto adv. *F. Socinum*. S. 13. „Praeterea, quod ait Cenſor de poenis *intenſione aeternis*, „*id Boeotium aenigma eſt*. — Nam plane novum eſt, „ut

ſo wenig ihren Grund in der richtig erklärten Schrift haben.

Um nur eine anzuführen: ſo hat man den Abgang an der Unendlichkeit der erduldeten Strafen ſelbſt durch die unendliche Würde der leidenden Perſon erſetzt. Weil aber dieſe Erklärung nur die befriedigen kann, die von keinem Zweifel gegen das Athanaſiſche Syſtem etwas wiſſen, und ſich außerdem doch zwiſchen dieſen beiden Unendlichkeiten kein begreiflicher Zuſammenhang findet: ſo haben ſich immer manche Gottesgelehrte gefunden, die ſie nicht angenommen haben.

Dieſe Gottesgelehrten haben ſich vernehmlich daran geſtoßen, daß man in dieſer Lehrform das einfache Weſen der Gottheit durch zwey unterſchiedene Handlungen zertheilen müſſe, nämlich: beleidigt und nicht beleidigt zu ſeyn, Genugthuung zu fodern und Genugthuung zu leiſten, als Richter zu

„ut aeternitas ex intenſione, quantitas nempe ex „qualitate definiatur. Siquidem aeternitas duratio„nis eſt vocabulum: ut, quod temporale eſt, eo ipſo, „quod hujusmodi ſit, aeternum (niſi dura admodum „καταχρησει) dici minime poſſit.„

zu verdammen und als Mittler zu erlösen; daß der Mittler, als Gott, auch müsse versöhnt werden; daß er mithin sich selbst versöhnen müsse; daß der Vater, als Gott, und der H. Geist, als Gott, auch die Schuld bezahlen müßten.

Diese Schwierigkeiten, welche einige Gottesgelehrten bey der angeführten Voraussetzung finden, rühren daher, daß sie sich, bey der vollkommensten Einheit des göttlichen Wesens, keinen Begriff von der Verschiedenheit der Personen in demselben machen können.

Sie sagen: sobald man sich die Ideen von geistiger Substanz und von Person deutlich machte: so würde man gewahr, daß sie nach allen ihren Puncten in einander coincidirten. Sie setzen hinzu, daß man eine bloße Abstraction des Verstandes in die Sache übergetragen, und das Substantielle in einem Geiste als etwas von dem Persönlichen wirklich verschiedenes gedacht habe; als wenn in dem geistigen Individuo Substanz etwas anderes als geistige Substanz, das ist: Person, seyn könnte. Sie behaupten endlich, daß die angezeigten Schwierigkeiten von dem System der Nominalisten unter

den

den Trinitariern unzertrennlich wären: und diese Nominaliſten halten ſie für die einzigen Rechtgläubigen unter den Trinitariern; denn die Realiſten ſind, ihrer Meinung nach, entweder Tritheiten, oder ſie fallen in das Syſtem der Unitarier zurück. In dem Syſtem dieſer letztern aber läßt ſich keine unendliche Genugthuung denken.

Man hat endlich müſſen zugeben, daß es bey der Genugthuung auf die gänzliche Uebernehmung der unendlichen Strafen nicht ankomme. Das natürlichſte wäre geweſen, die Ewigkeit der künftigen Strafen ſelbſt einer genauern Prüfung zu unterwerfen, und überhaupt ſich um richtige und würdige Vorſtellungen von göttlichen Strafen zu bemühen.

Allein es giebt eine gewiſſe Kleinmüthigkeit, eine gewiſſe Furcht, man werde, durch den geringſten Schritt aus dem Gleiſe, die ganze bisher gegangene Bahn verlaſſen müſſen, die den Fortgang der Wahrheit auf eine unglaubliche Weiſe hindert. Ich hoffe, daß einige Betrachtungen, die ich in der Folge über die Natur der Strafen in dem Reiche Gottes anſtellen werde, und die ich hier noch nicht anſtellen kann, in dieſe dunkeln Gänge einiges Licht bringen werden,

wodurch es uns leichter werden wird, den Ausgang aus denſelben zu finden. Anjetzo folge ich dem Faden meiner bisherigen Unterſuchung, und ich denke, auch dieſer ſoll uns ſchon zu einer lichtvollen Ausſicht führen.

Man hatte, wie Sie geſehen haben, behauptet, daß die Genugthuung durch die unendliche Größe der vertretenden Perſon ihren unendlichen Werth bekomme. Diejenigen, die hierüber noch das Verſtändlichſte geſagt haben, nehmen an, daß die Unendlichkeit der Genugthuung eine Folge der Allwiſſenheit des Mittlers ſey. Vermöge ſeiner Allwiſſenheit, ſagen ſie, ſtellt er ſich den ganzen Abgrund des göttlichen Zornes und die ganze Ewigkeit der Strafen vor, und hieraus entſpringt ein unendliches Leiden, welches an Größe der ganzen Summe alles ewigen Elendes, das alle Sünder zuſammen, und ein jeder insbeſondere, leiden muß, vollkommen gleich iſt.

Indem man aber ſolchergeſtalt die Theorie der vertretenden Genugthuung an dieſer Seite zuſammengewebt: ſo riß das Band derſelben, durch eben dieſe Verbeſſerung, wiederum von einer andern Seite. Es war nämlich natürlich zu ſchließen, wenn das vertretende Subject, durch ſeine Allwiſſenheit, ſich alle

Leiden

Leiden vorſtellt, warum gewährte ihm nicht auch dieſelbige Allwiſſenheit die ganze Unendlichkeit der Troſtgründe, die ihm zu Gebote ſtehen? und wenn ſie ihm die gewährte, ſo verſchwand wiederum die Unendlichkeit der Leiden, die auf der Allwiſſenheit beruhen ſollte.

Man konnte hier die Allwiſſenheit nicht theilen, ſie für den einen Dienſt wirkſam und für den andern unnütz machen, ohne ſie geradezu ſich ſelbſt entgegen zu ſetzen, oder ihr nur eine ſolche Unendlichkeit zu geben, die dem Syſtem zuträglich war.

Dies iſt der letzte Zufluchtsort, wo man die Theorie einer vollkommenen vertretenden Genugthuung hat ſicher ſtellen wollen; und Sie haben geſehen, M. F. wie wenig Schutz er derſelben geben kann.

Ich komme immer darauf zurück, daß Grotius in dieſer Materie am weiteſten geſehen hat. Es bleibt allezeit die fruchtbarſte Vorſtellung, die er zuerſt in die Theorie von der Genugthuung gebracht hat, da er die Regentenrechte der Gottheit dabey zum Grunde legte.

Je mehr ich seine Art zu schließen mit den Argumentationen des Socinus vergleiche, desto mehr finde ich sie an Bündigkeit und philosophischer Genauigkeit diesen letztern überlegen; wenn auch gleich Grotius sonst oftmals in der Freyheit zu urtheilen, in der Unparteylichkeit, in strenger Schriftauslegung, seinem Gegner nachstehen muß.

Socin hatte ganz richtig bemerkt, wie unsichere Stützen die meisten Schriftstellen seyn, auf die man die vertretende Genugthuung gründet. Er hatte also diese Schriftstellen verworfen, und ein fortgesetztes Forschen nach dem wahren Sinne der Schrift, verbesserte Critik und richtigere Grundsätze in der Auslegungskunst sind in der Folge in manchen Stücken auf seine Seite getreten. Aber wenn es nun auf allgemeine Schlußfolgen kam, so war er unglücklich.

Er hatte sich mit den Arminianern eine gewisse sogenannte Acceptilation erdacht, so zu sagen, ein gewisses Fürliebnehmen des höchsten Wesens mit einem gewissen Theile der Strafe; womit er die Genugthuung unnöthig machen wollte r).

Diese

r) S. *Grotii* Def. fidei cath. Cap. 3. §. 1.

Diese Vorstellung gründete sich aber auf seine Voraussetzung von Beleidigung und Schuldverschreibung, die ich oben verworfen habe. So bald man sie in die moralische Regierung Gottes bringen wollte: so mußte die Frage entstehen, ob ein solches Fürliebnehmen nicht mit den göttlichen Regentenpflichten stritte.

Es muß indeß doch auch in dem andern Falle, wenn man eine vertretende Genugthuung annimmt, gezeigt werden, daß die Strafloſigkeit des schuldigen Theils den göttlichen Eigenschaften nicht widerspreche. Diejenigen, die mit Einsicht und Scharfsinn über diese Materie geschrieben haben, haben die Nothwendigkeit eines solchen Beweises gefühlt.

Grotius, der ihm sein ganzes drittes Capitel gewidmet hat, gründet sich auf das göttliche Dispensationsrecht.

Einem menschlichen Regenten kann dieses Recht, in gewissen Fällen die Verpflichtung zu seinen Gesetzen aufzuheben, nicht abgesprochen werden, und wir können die Benennung auch bey den Gesetzen in dem göttlichen Staate gelten lassen, wenn wir sie

in einem transcendentalen, der Unendlichkeit Gottes würdigem Verstande nehmen.

Alle von Menschen verfaßte Gesetze können nicht anders, als allgemein seyn, sie müssen so ausgedruckt werden, daß sie auf den größten Theil der darunter begriffenen Handlungen passen. Es ist nicht möglich, die besondern Unterschiede, auch von den kleinsten Elementen, allemal mit in Betrachtung zu ziehen. Ihre Sanctionen können nur größtentheils angemessen seyn; sie können unmöglich auch in den geringsten Theilen mit der Moralität und mit dem größten Wohl des Staats in allen Gliedern auf das genauste übereinstimmen.

Allein dies alles sind Unvollkommenheiten menschlicher Gesetze, und zwar selbst der weisesten unter ihnen; und diese Unvollkommenheiten müssen wir ganz von den Gesetzen des höchsten Wesens trennen.

Diese sind nichts anders als der genaueste Wiederschein der Güte einer Handlung bis in ihre kleinsten Bestandtheile; sie verkündigen uns den Willen des Regenten durch die vernünftige Einsicht in die Natur der Sache selbst, und ihre Sanctionen sind

gerade

gerade ſo, daß ſie dem Beſten des Uebertretenden ſowol, als dem Beſten des ganzen Staats, am vollkommenſten entſprechen.

Wenn man die Befugniß Gottes, aus innern, uns unbekannten Gründen, von der allgemeinen Regel, die wir uns nach unſerer Kurzſichtigkeit gemacht haben, abzuweichen, ſein Diſpenſationsrecht nennen will: ſo iſt dieſes ein Recht, das der Gottheit freylich nicht kann abgeſprochen werden. Wer nun aber mit Zuverſicht die Nothwendigkeit einer Strafe, ihren Grad, ihre Dauer, ihre Uebertragung auf einen andern beſtimmen wollte, der müßte alle die angeführten Beſtandtheile genau ausmeſſen können, er müßte den ganzen innern Zuſammenhang der Handlung mit allen Beſtimmungen des übertretenden Subjects, und allen äußern Zuſammenhang derſelben nach allen Richtungen durch das ganze Weltall durchſchauen, mit einem Worte, er müßte allwiſſend ſeyn.

So groß iſt die ſtolze Einbildung derjenigen, die eine Genugthuung aus allgemeinen Gründen ſich, zu erhärten, getrauen.

Wenn indeß die Erlaſſung der Strafe möglich iſt: ſo folgt hieraus noch gar nicht die Nothwendigkeit

einer vertretenden Genugthuung. Es läßt ſich noch immer der Fall denken, daß Gott Strafen ohne Genugthuung erlaſſen kann, und es können Gründe herzutreten, die dieſen Fall nothwendig machen.

Viele unter denjenigen, die ſonſt am eifrigſten für eine vertretende Genugthuung geſtritten, müſſen doch geſtehen, daß ſie nur unter gewiſſen Umſtänden nothwendig ſey. Sie haben zugegeben, daß Gott, wenn er gewollt, dem Uebertreter ſeine Schuld ohne Erſetzung habe erlaſſen können.

Ich will die ganze Liſte der Kirchenlehrer und Theologen, die dieſes erkannt haben, nicht hierherſetzen; man findet ſie bey dem Voſſius in dem angeführten Werke t).

Eine einzige Stelle will ich nur anführen, die gar zu deutlich iſt, und uns zu einigen Betrachtungen Anlaß geben wird. Athanaſius u) drückt ſich folgender Geſtalt aus: „Um die Menſchen vom Fluche zu

„be-

t) *Voſſius* in reſponſ. ad Judic. Ravenspergeri S. 81. u. f.

u) T. 1. Serm. 3. contra Arianos S. 239. Ed. Commel. Ἠδύνατο, καὶ μὴ δ' ὅλως ἐπιδημήσαντος αὐτοῦ, μόνον εἰπεῖν ὁ θεὸς καὶ λῦσαι τὴν κατάραν: ἀλλὰ σκοπεῖ δεῖ τὸ τοῖς ἀνθρώποις λυσιτελοῦν, καὶ μὴ τι πάθοι τὸ δυνατὸν τοῦ θεοῦ λογίζεσθαι.

„befreyen, ohne seinen Sohn zu senden, durfte Gott „nur reden. Allein man muß mit in Erwegung zie„hen, was den Menschen nützlich, und nicht „blos was Gott möglich war.„

Die Nothwendigkeit der vertretenden Genugthuung ruhet also lediglich auf dem Nutzen der Menschen. Es kömmt dabey blos die Ehre und das Ansehen der moralischen Regierung Gottes, die Erhaltung der Sittlichkeit und der Achtung gegen Recht und Ordnung in Betrachtung.

So wird die Sache auch von denjenigen neuern Gelehrten, die darüber am meisten x) nachgedacht haben, vorgestellt.

Aber welche Strafen gehören dazu, um diesen Zweck zu erreichen, welches muß ihre Dauer seyn, unter welchen Bedingungen können sie aufhören, oder warum müssen sie auf ein versöhnendes Opfer übertragen werden?

x) G. z. E. *Michaelis* Compendium Theol. dogm. S. 169. Tertio requirebatur, ut poenae a Christo datae non minus facerent ad compescendam peccandi audaciam, quam si a nobis datae essent.

Wir können die Gottheit nicht denken, ohne uns die allergenaueste Gerechtigkeit vorzustellen, wir sind überzeugt, daß sie auch im allerkleinsten nicht anders als vollkommen gerecht handeln werde. Dies sind lauter Wahrheiten, wovon wir die völligste Gewißheit haben.

Aber nicht so von jeder besondern Ausübung der göttlichen Strafgerechtigkeit; davon dürfen wir nicht so entscheidend sprechen.

Hätte uns darüber eine besondere Offenbarung ungezweifelte Belehrungen gegeben, wäre der Sinn dieser Belehrungen über allen Streit erhaben, und führten sie uns mit aller erforderlichen Evidenz auf eine vertretende Genugthuung: so müßten wir sehen, wie wir diese Lehre mit den Wahrheiten der Vernunft vereinigten, wir müßten uns in diesem Falle mit einer noch so entfernten Möglichkeit behelfen.

Wofern das aber nicht ist, wofern die Schriftstellen für diese Lehre nicht so ausdrücklich sind, und man will dann die Nothwendigkeit einer Genugthuung aus Vernunftgründen erhärten: so darf man mit Recht fragen: wer ist der vermessene Sterbliche, der

ſich hier im Staube erkühnet, der Gerechtigkeit des Allerhöchſten Geſetze vorzuſchreiben, und ſich in die Regierung des göttlichen Staats zu miſchen?

Die vollkommenſte Weisheit wird Rechte zu erhalten wiſſen, wird der Unſittlichkeit einen Damm entgegenzuſetzen wiſſen, wird wiſſen, das höchſte Beſte des ganzen Geiſterreichs, durch die Aufrechthaltung ihrer Geſetze, unaufhörlich zu befördern. Aber das Geſchöpf verkennet ſeine Schwachheit, das ihr hiezu den Weg vorzeichnen will.

Mich dünkt, dieſe Betrachtungen ſind ſo einleuchtend, daß ſie durch ihre eigene Stärke überzeugen, ohne durch Anſehen anderer wegen ihrer Scharfſinnigkeit berühmter Männer unterſtützt zu werden. Ich will doch aber nur Einen einſichtsvollen Schriftſteller anführen, der wegen ſeiner erleuchteten Frömmigkeit in billiger Achtung ſteht. Foſter drückt ſich über die Genugthuung folgendergeſtalt aus y): „Ueber den „andern

y) An Eſſay on fundamentals, with a particular regard to the Doctrine of the ever-bleſſed Trinity, with an Appendix, concerning the true import of the Phraſe, Son of God, as 't is apply'd to Chriſt, by James

„andern Punct, nämlich, daß Gottes unendliche Ge„rechtigkeit ihn nöthiget, eine genaue Erſtattung zu „fodern, habe ich dieſes zu ſagen: daß Gottes regie„rende Gerechtigkeit, in ſofern ſie Belohnungen und „Strafen austheilt, zu dieſer Sache nichts thut. „Denn ob ſie ihn gleich verbindet, alle diejenigen, die „gehorſam ſind, nach ſeinen Verſprechungen zu be„lohnen; weil es ihr unſtreitiges und unverlierbares „Recht iſt, ſo belohnt zu werden, und worauf ſie „nach den Verheißungen Gottes einen demüthigen „Anſpruch machen können: ſo hat er doch keine Ver„pflichtung auf ſich, die Strafen, die mit ſeinen Ge„ſetzen verknüpft ſind, wirklich zu verhängen, oder „ſündige Menſchen in dem vollen und genauen Maaße „des Verdienſtes ihrer Miſſethaten zu ſtrafen.

„Denn gegen wen würde er ungerecht ſeyn, wenn „er es nicht thäte? Ohne Zweifel nicht gegen die „Sünder. Und wenn er es gegen die nicht iſt, ſo hat „keiner von ſeinen andern Unterthanen irgend eine „Urſach ſich zu beklagen, daß Gott gnädig und barm„herzig,

mes Foſter, Lond. 1720. Dieſe kleine Schrift, die viel vortreffliches enthält, iſt in Deutſchland nicht ſehr bekannt geworden, wenigſtens iſt ſie, ſo viel ich weiß, noch nicht ins Deutſche überſetzt.

„herzig, gütig und verſchonend iſt. Durch Gottes „Gerechtigkeit, ſo fern ſie an dieſer Sache Antheil „hat, muß alſo die Gerechtigkeit gegen ſein eigenes „Weſen und Eigenſchaften, gegen ſeine weſentliche „Reinigkeit und Richtigkeit, und ſeine Regenten„weisheit, verſtanden werden. Und denn kommt „alles darauf an, daß Gott als ein heiliger und wei„ſer Regent, von dem wir glauben müſſen, daß er „allezeit eifrig ſeyn werde, alle Maaßregeln zu er„greifen, um die Würde ſeiner Krone, die Ehre ſei„ner Regierung und die Glückſeligkeit ſeiner Unter„thanen zu erhalten, den Menſchen ihre Sünden nicht „verzeihen und ſie zu Gnaden aufnehmen könne, ohne „eine ſolche anſtändige Schuldbezahlung für die Ueber„tretung ſeiner Geſetze, wodurch die Welt hinläng„lich überzeugt würde, wie ſehr die Tugend ſich ſei„ner Huld zu getröſten und das Laſter ſeine Ahndung „zu fürchten habe, um die Menſchen, ſo lange ſie „noch in der Ausübung der Sünde fortfahren, von „der dreiſten Hoffnung und Vertrauen auf Barmher„zigkeit abzubringen.

„Was dieſe ſchätzbaren und richtigen Zwecke zu „erfüllen vermag, es ſey nun eine vollſtändige Erſtat„tung für die Leiden des menſchlichen Geſchlechts,

„wel-

„welche es mit ſeinen Sünden verdienet, oder es ſey „es nicht, das muß als eine hinlängliche Genug„thuung angeſehen werden.„

Es käme alſo bey der Beſtimmung der Gröſſe einer Genugthuung auf die dadurch zu erhaltenden Zwecke an. Könnten die durch einen geringern Grad der Erſtattung erreicht werden: ſo fiele die moraliſche Nothwendigkeit eines jeden höhern Grades derſelben weg.

Wenn man die Unterſuchung dieſer Materie bis hieher getrieben hat, und von der Frage nicht abgeht, was haben Strafen in der göttlichen Regierung für Abſicht, und wie müſſen ſie erſetzt werden: ſo iſt man einer gänzlichen Aufklärung ziemlich nahe.

Aber das haben diejenigen, die den herrſchenden Lehrbegriff als Philoſophen haben vertheidigen wollen, mit allem Fleiß vermieden. Einer unter ihnen, der zuletzt dieſem Lehrbegriff mit ſeiner Philoſophie hat zu Hülfe kommen wollen, hat ſeinen Beweis von der Nothwendigkeit einer vollkommenen Erſtattung in das Kleid allgemeiner Grundſätze eingehüllt, um ihre Schwachheit dem aufmerkſamen Auge des Forſchers

ſchers zu entziehen. „Der Mittler, ſagt dieſer Verfaſſer, „als Menſch betrachtet, ſteht in der Mitte „ſündlicher Geſchöpfe, und bringt durch ſeine moraliſche Vortrefflichkeit viel Vollkommenheit in die Welt. „Die Gottheit wirkt durch ihn auf eine übernatürliche Weiſe unendliche Vollkommenheiten in dieſer „ſündigen Welt, die weit größer ſind, als alle Unvollkommenheit, die durch die Sünde in dieſelbe gekommen iſt z).„

Es iſt aber in beiden Fällen, der natürlichen Vollkommenheiten des Menſchen, und der übernatürlichen des Gottes, gar nicht beſtimmt, durch welchen Zuſammenhang dieſe Vollkommenheiten dem übrigen Geiſterreiche zu Gute kommen. Das allerhöchſte Weſen ſcheint, nach dieſer Vorſtellung, zufrieden zu ſeyn, eine gewiſſe Summe der Vollkommenheit in der Welt zu haben, und wenn es auch das Fehlende durch einen nicht zu denkenden Zuſatz ſeiner eigenen Vollkommenheiten erhalten müßte.

Dieſe Vorſtellungsart kann uns zu keiner glücklichen Auflöſung führen; wir müſſen, um über die Noth-

z) S. Meiers philoſoph. Betracht. über die chriſtl. Religion, 5tes St. S. 79. 94. f.

Nothwendigkeit einer Erſtattung gewiß zu werden, auf die Natur der Strafen ſelbſt kommen.

Es iſt unglaublich, wie verwirrte Vorſtellungen man hierüber größtentheils findet, nicht blos bey dem unwiſſenden Haufen, ſondern bey Schriftſtellern, die ganze Theorien darauf gebauet haben. Inſonderheit hat man in der Anwendung auf die Theologie ſich immer an ganz unvollſtändige Begriffe von Strafſanctionen gehalten, und davon iſt man nicht abgegangen, wenn auch ſcharfſinnige Philoſophen die allgemeinen Grundſatze noch ſo ſehr berichtiget, und ins Licht geſetzt haben. Man hat in den theologiſchen Lehrbüchern die alten Syſteme behalten, und die Philoſophen reden laſſen, oder wol gar das, was man außer der Theologie für wahr erkannt, ſo bald man ſich zur Unterſuchung der Glaubenslehren begeben, als unnütz und zur Beförderung einer ſolchen Unterſuchung untauglich verworfen.

Wenn man unterdeſſen von Möglichkeit und innerer auf die göttlichen Eigenſchaften gegründeter Nothwendigkeit einer Veranſtaltung im Reiche Gottes ſpricht, wenn man den nicht genug beſtimmten Schriftſtellen mit Vernunftgründen zu Hülfe kommt, und dar-

daraus ein System zusammensetzt, das man dem Glauben anzunehmen auferlegt: so müssen diese Vernunftgründe die genaueste Prüfung auszuhalten im Stande seyn, oder wir müssen ein bescheidenes Zweifeln wählen dürfen.

Strafen können um ihrer selbst willen von keinem vernünftigen Wesen verhängt werden. Sie sind Uebel, und erhalten ihre Güte blos von ihrer Schicklichkeit zu Endzwecken, die überwiegend gut sind, und ohne sie nicht könnten erreicht werden. Wenn sie nicht so beschaffen sind, so sind sie vergebliche Quaalen empfindlicher Geschöpfe, sie sind Grausamkeiten, und verdienen den Namen der Strafen nicht.

Bis hieher findet sich keine Schwierigkeit über diesen Artikel. Ein jeder gesteht, daß in einem Staate die geringste Kränkung, die ohne vorhergegangenes Verbrechen, und ohne Absicht, das moralische Uebel zu hindern, über ein Mitglied des Staats verhängt würde, eine gerichtliche Beleidigung und eine verhaßte Tyranney seyn würde. Wir preisen alle mit Einem Munde den Regenten, der die Strafsanctionen den Verbrechen am besten anzumessen, und auf den größten moralischen Nutzen zu richten

weiß; wir nennen diesen Regenten gerecht, weise, und denken von seiner Gütigkeit um deswillen nicht schlechter, weil er so genaue Gerechtigkeit übt.

Diese Eigenschaften, die wir bey menschlichen Strafen als schätzbare Vollkommenheiten erkennen, müssen sich bey den göttlichen im allerhöchsten Grade finden. Diese müssen der Schuld am genauesten angemessen seyn, und auf das allergrößte Gut abzielen, das nur erhalten werden kann.

Was könnte auch im Wege stehen, daß die Strafen, welche das höchste Wesen verhängen muß, diese Eigenschaften nicht hätten? da seine Weisheit und Güte sie so wohl möglich als nothwendig machen.

Die Vollkommenheit der Strafen bestehet darin, daß sie nicht um das geringste Element größer sind, als es nöthig ist, daß sie das größte Gut hervorbringen, so bald sie ihren Zweck erreicht haben, und statt Uebel zu seyn, sich in Gewinnst verwandeln. Hiezu gehöret vor allen Dingen, daß Strafen, die alle mögliche Vollkommenheit haben, sich auch auf das Beste des leidenden Subjects erstrecken, und folglich so bald die Besserung desselben erfolget, nachlassen.

Findet

Findet man dieſes nicht allemal bey menſchlichen Strafen, wie es denn in der That zuſammengenommen nie zu erreichen iſt: ſo darf man den Mangel nur geradezu auf die Rechnung der menſchlichen Schwachheit ſchreiben.

Ich nehme an, die Vortrefflichkeit der göttlichen Strafen bringe es mit ſich, daß ſie auch die Beſſerung des Beſtraften mit zur Abſicht haben. Dieſes möchte man allenfalls zugeben, es liegt in dem Begriff der vollkommenſten göttlichen Regierung, die dieſes nicht überſehen darf, und der dieſes zu erhalten nicht ſchwer wird. Aber ich glaube auch weitergehen zu dürfen, und behaupten zu können, daß, wenn dieſe Beſſerung erfolget iſt, die göttlichen Strafen ihren möglichen Nutzen erreicht haben. Der moraliſche Nutzen, den ſie noch außer dem leidenden Subject bey andern haben ſollten, kann nur hierauf einzig und allein beruhen, daß durch ſie das Herz zur Liebe des Guten geführet werde.

Es iſt der Regierung des höchſten Weſens wichtig, daß unter allen Geiſtern die Gewißheit von der genaueſten Uebereinſtimmung des phyſiſchen und moraliſchen Uebels beſtändig lebhaft und gegenwärtig erhalten

halten werde. Was also dazu hinreichend ist; das Anschauen dieser Gewißheit unaufhörlich zu vermehren, das befördert auch in andern die Gesinnung, die verständigen Geistern anständig ist, und sie zur Tugend und Glückseligkeit führet; das erfüllet also alle Absichten, welche sich die Gottheit bey ihren Strafen vorsetzen kann.

Die ungeschickte Vergleichung menschlicher Strafen mit den göttlichen, hat in diese Theorie viel Verwirrung gebracht. Durch sehr wenige der ersteren kann die innere Besserung des Verbrechers erhalten, und bey nicht viel mehreren, kann sie nur abgezweckt werden.

Einige derselben sind so beschaffen, daß sie den Sünder für den Staat, worin er sich befindet, vernichten, und hiedurch erhalten sie etwas unendliches, welches verursachet, daß sie mit dem begangenen Verbrechen nicht mehr können in ein Verhältniß gebracht werden.

Diese Vertilgung hat ferner zur Folge, daß die allerthätigste Reue, und die unverdächtigste Besserung nun nicht mehr der Strafe ein Ziel setzen kann, wenn sie wirklich eine Wirkung dieser Strafe wäre.

Mit dieſen Vorausſetzungen ſind wir zu der Theorie der göttlichen Strafen gekommen. Allein in dem Staat Gottes wird nichts vertilget, es dauert fort, und zwar ſo, daß alle folgende Veränderungen jeder Subſtanz in den vorhergehenden gegründet ſind. Hier iſt nun, nach der Natur der menſchlichen Seele, dieſer Uebergang von Strafe zur Beſſerung nicht allein möglich, ſondern auch der Abſicht des Allerhöchſten gemäß.

Sobald aber dieſe Abſicht des höchſten Regenten erreicht iſt, ſo muß auch die Empfindung der Strafe den ſeligſten Folgen der erhaltenen Beſſerung Platz machen. Was durch dieſe Oeconomie, wobey die weſentliche Einrichtung eines vernünftigen Weſens mit der höchſten Regentenweisheit Gottes in der vortrefflichſten Harmonie ſtehet, ganz gewiß erhalten wird, iſt die lebendige Ueberzeugung, daß das Wohlgefallen Gottes und die Glückſeligkeit eines Geiſtes mit ſeiner moraliſchen Güte in einem beſtändigen, genauen und unveränderlichen Verhältniſſe ſtehen.

Wenn irgend eine Einrichtung zu erdenken wäre, wodurch der Gehorſam gegen die Gottheit, tugendhafte Geſinnungen, Liebe zur Ordnung und moraliſcher

ſcher Richtigkeit mehr befördert würde, wodurch der Vortheil der Tugend, die vortrefflichen Eigenſchaften Gottes, ſeine Weisheit und Gerechtigkeit mehr ins Licht geſetzt würde: ſo müßte ſie beſſer ſeyn, und diejenige, die meinem Herzen rührender geſchienen, müßte ihr nachſtehen; ich zweifle aber, daß ſich eine ſolche gedenken laſſe.

Auf ſolche Weiſe wird alſo die Strafe den Sünder keinesweges unglücklich machen, ſie iſt vielmehr die größte, ja die einzige Wohlthat, die ihm erzeigt werden kann. Und dafür wird er es ſelbſt erkennen, ſo bald er angefangen hat, über ſeinen wahren Vortheil die Augen aufzuthun, und dasjenige zu ſchätzen, was ihm wirklich zu ſeinem Beſten gereicht.

Das Phyſiſche der Strafe mag immer bleiben, der beſſerbelehrte Sünder wird es kein Uebel mehr nennen, er wird ſich dabey nicht mehr unglücklich dünken, ſo ſchmerzhaft es auch immer ſeiner Sinnlichkeit ſeyn mag.

Dies iſt die Vorſtellung, welche wir uns auch von den Strafen machen müſſen, die uns ſchon hier in dieſer Welt treffen. Es iſt in dem Plane der Vorſehung,

hung, daß dieſelben Begegniſſe, nach der Empfänglichkeit und dem Zuſtande des Subjects, und nach dem moraliſchen Nutzen, den ſie haben, als Glück und Unglück können betrachtet werden.

Dürftigkeit, Verluſt der Freyheit, Krankheit, Absterben derjenigen, die uns theuer geweſen, ſind phyſiſche Uebel, wenn man will; aber ſie werden keinen elend machen, der ſie zum Wachsthum an innerer Vollkommenheit nutzt, durch dieſen weiſen Gebrauch werden ſie uns zu lauter Heil und Glückſeligkeit führen a).

Dieſe Vorſtellung der göttlichen Strafen muß gewiß ein jedes empfindliches Herz zu noch innigerer Liebe und Anbetung des allerhöchſten Weſens führen, das auch in dem, was dem undenkenden Tadler der göttlichen Vorſehung nur Strenge und Härte ſcheinet, oder was der unerleuchtete Eiferer blos als eine Befriedigung der göttlichen Richtergerechtigkeit, die mit dem Wohl des leidenden Subjects nichts gemein hat, abſchildert, das auch in dieſen Fügungen nichts als väterliche Huld an den Tag legt.

a) S. Wolfs Ged. von der Menſchen Thun und Laſſen C. I. §. 30. 31. wo dieſe Materie, die wir nur berührt haben, weitläuftiger ausgeführt iſt.

Giebt es eine gröſsere Wonne, als ſich die Gottheit in dieſer liebenswürdigen Geſtalt zu denken? Kann etwas in der Welt mehr wahre Zufriedenheit des Herzens hervorbringen, als der Gedanke, von einem ſolchen Weſen abzuhangen, aus deſſen Hand mir gar nichts kommen kann, als was nicht auch mir auf alle Weiſe zuträglich iſt? Was hilft es uns, daſs wir an die unendlichen Vollkommenheiten des höchſten Weſens glauben, wenn wir ſie nicht auch in allen Vorfällen in der Welt anzuſchauen, und aus dieſem Anſchauen lauter Ergöhen zu ſchöpfen gelernt haben; wenn alle unſere Gedanken, alle unſere Erkenntniſs und Wahrnehmungen, der allgemeinen Ueberzeugung von den Vortrefflichkeiten dieſes Weſens, wo nicht widerſprechen, wenigſtens nicht darauf führen, ſie nicht begünſtigen, erhalten, verſtärken.

So dachte Sokrates von der göttlichen Regierung. Plato führt ihn in ſeiner Republik folgendergeſtalt redend ein: „Man muſs keinen Poeten „ſagen laſſen, daſs diejenigen unglücklich ſind, „welche Gott ſtraft. Sie können immer behaup„ten, daſs die Böſen beklagenswerth ſind, weil „ſie Züchtigung bedürfen, daſs aber die Stra„fen, welche Gott ihnen zuſchickt, ein Gut

„für

„für sie sind. Allein, wenn jemand in unserer Ge„genwart behaupten wollte, daß Gott, der gütig ist, „irgend einem böses zugefüget habe: so wollen wir „uns ihm aus allen Kräften widersetzen; wofern es „uns ein Ernst ist, daß unsere Republik wohlgeord„net sey, und wollen nicht zugeben, daß weder Alte „noch Junge dergleichen vorbringen oder anhören, es „sey in Versen oder Prosa; weil sie die Gottheit be„schimpfen, dem Staate schaden, und sich selbst ver„nichten b).„

Wider diese Begriffe von den göttlichen Strafen, können nur diejenigen etwas einwenden, die sich keine würdige Vorstellungen von dem allerhöchsten Wesen machen. Denn diese ganze Theorie ist blos aus der Betrachtung der erhabensten Eigenschaften der Gottheit hergeleitet, so daß beide einander gegenseitig unterstützen, erhöhen und erläutern.

Nun ist es aber nicht mehr schwer zu beurtheilen, wie weit bey diesen Grundsätzen eine Lehre von vertretender Genugthuung könne Statt finden. Es leuchtet einem jeden in die Augen, daß diese Lehre noth-

b) S. Platons Republ. B. II.

nothwendig andere Bestimmungen erhalten müsse, nachdem man sich von Strafen im Reiche Gottes andere Vorstellungen macht.

Das, was den Strafen ihren Nutzen gab, war ihre Verbindung mit dem Verbrechen, und die durch sie hervorgebrachte Besserung. Die kann aber schlechterdings nicht erfolgen, wofern nicht diese Verbindung so viel als möglich sinnlich gemacht wird. Es ist nicht genug, daß nur irgendwo eine Strafe verhängt werde. Wenn es nicht in dem sündigen Subject selbst geschiehet: so ist alle moralische Frucht dieser Strafe verlohren.

Diese Bemerkung fließt aus der Natur der menschlichen Seele selbst, in der insonderheit dieses Band der Schuld und der Strafe so viel möglich muß anschauend gemacht werden. Man bildet sich gemeiniglich ohne Grund ein, daß diese allgemeine überlegte Erkenntniß von der Verbindung zwischen Strafe und Verbrechen zur Besserung hinreichend sey. Allein, es gehört zur Lenkung des Willens weit mehr, als diese kalte Einsicht des Verstandes, wenn sie auch noch so deutlich und richtig ist.

Es iſt hier nicht der Ort, dieſes weitläuftig ins Licht zu ſetzen, genug, daß man nicht leugnen kann, um dauerhafte Geſinnungen hervorzubringen, müſſe man alle Begehrungskräfte dafür intereſſiren. Denn bey den Beſtimmungen des Willens kommen mehrere Momente in Betrachtung, als die bloße Einſicht in den Zuſammenhang der Handlung mit ihren guten und böſen Folgen. Je mehr die Einſicht gewiß, je mehr ſie lebhaft, je mehr ſie mit den innerſten Empfindungen verwebt iſt, je ſchleuniger ſie wirkt, je mehrere dunklere Vorſtellungen mit ihr harmoniren, und ſich mit ihr verbinden: deſto ſicherer wird ſie unſern Willen beſtimmen.

Man ſehe zu, ob man dieſes alles anders als durch die eigene Empfindung des Sünders werde erhalten können. Iſt es aber ausgemacht, daß dieſes nicht beſſer als durch die Strafe in dem Uebertreter kann erhalten werden: ſo entſpringt aus einer jeden Uebertragung derſelben eine doppelte Ungerechtigkeit.

Eine aufgeklärte Philoſophie erkennet in Gott keine Gerechtigkeit außer ſeiner weſentlichen Güte, ſofern ſie durch Weisheit gelenkt wird. Die Weisheit aber muß es gewiß für zuträglich und nöthig erkennen,

kennen, daß der Sünder durch eigenes Gefühl eines angemessenen physischen Uebels zur Erkenntniß der Schädlichkeit des moralischen Uebels gebracht werde, und die weise Güte kann es nicht gestatten, daß einem unschuldigen Subject ein physisches Uebel zugefügt werde, das auf keine Weise einigen Nutzen hat.

In alle diese Untersuchungen haben sich auch die scharfsinnigsten Vertheidiger einer vertretenden Genugthuung nicht eingelassen; und darum kann man auch nicht sagen, daß ihre Gründe dieselbe vor Einwendungen gesichert hätten.

Man muß sich erinnern, in welchem Zustande sich die practische Philosophie und das Naturrecht zu den Zeiten des Grotius befand, wenn man voraussehen will, wie er den philosophischen Theil seines Gegenstandes, nämlich die Rechtmäßigkeit einer Vertretung, werde behandelt haben. Sein unsterbliches Werk über das Natur- und Völkerrecht trägt dieses Maalzeichen seiner Zeiten an sich, daß man darin wenigstens eben so viel classische Belesenheit als Vernunftschlüsse findet; und diesen Geist verleugnet er nicht in seinem Buche von der Genugthuung.

Alle

Alle seine angeführten Beyspiele aus den Gesetzen und Gewohnheiten alter Völker, thun aber im geringsten nichts zur Sache; wenn sie auch sonst für die Umstände, wonach sie eingerichtet sind, gerecht und weise wären. Allein das sind sie mehrentheils nicht. Es war eine wilde Grausamkeit, wie die alten Perser, um eines Menschen Verbrechen seine ganze Verwandtschaft auszurotten: wie die Macedonier, eine ganze Familie zu bestrafen, wenn einer aus derselben sich des Hochverraths schuldig gemacht hatte. Die Ermordung aller Kinder eines Tyrannen, war in den griechischen Republiken ein Werk der Gewaltthätigkeit, wovon auch die gerechtesten Empörungen nicht frey sind; und die Hinrichtung der Geißel war bey den Thessaliern und Römern eine Barbarey, welche das menschlichere Völkerrecht milderer und aufgeklärterer Nationen verabscheuet e).

Durch die angeführte Analogie des Grotius wird also die obengedachte Bedenklichkeit über die Rechtmäßigkeit der Uebertragung der Strafe auf ein unschuldiges Subject nicht gehoben; und doch hat man hierüber nirgend etwas stärkeres beygebracht.

Dar-

e) *Grotius* Def. fid. cath. c. 4. §. 13. u. f. f.

Daraus erhellet dann überhaupt, daß die Theorie von einer blutigen Versöhnung noch in keinen recht festen Zusammenhang gebracht sey, und daß sich dagegen noch Schwierigkeiten machen lassen, die eben nicht leicht aufzulösen sind.

Diese Betrachtungen sollen uns wenigstens demüthig und bescheiden machen, unsere Ueberzeugung für uns selbst mit Zufriedenheit zu genießen, ohne sie vermessentlich andern, welche sie nicht haben, aufzudringen, oder sie darnach verdammen zu wollen. Das gilt insonderheit von den nähern Bestimmungen, die in der wissenschaftlichen Theologie zu diesem Artikel, wie zu so vielen andern, außer der Schriftlehre hinzugekommen sind. Es ist von je her das harte Schicksal des Christenthums gewesen, durch menschliche Erfindungen angedehnt und verderbt zu werden; und was man von dem menschlichen Eigendünkel erwarten konnte, diese Erfindungen ihres Witzes haben allezeit von ihnen eine Wichtigkeit erhalten, sind mit einem Eifer und einer Grausamkeit durchgesetzt worden, die den Geist des wesentlichen Christenthums ganz verlöschten.

Es ist eine melancholische aber nützliche Betrachtung, die ganze Reihe der Jahrhunderte hindurch

von dem Urſprunge des Chriſtenthums an, zu bemerken, wie oft ein Zuſatz, eine Theorie, in einer Geſchlechtsfolge herrſchend geweſen, und von der folgenden verworfen worden, und wie eine jede dieſer Geſchlechtsfolgen ihrer Sache ſo gewiß geweſen, daß über denſelben Punct zu verſchiedenen Zeiten das Ja und das Nein mit Feuer und Schwerdt verfochten worden.

Ueber den Artikel der Genugthuung iſt die Schrift bey weitem nicht ſo entſcheidend und ſo umſtändlich, als die theologiſchen Syſteme. Dieſes Schickſal, durch willkührliche Zuſätze erweitert zu werden, mußte er zwar mit vielen andern Artikeln gemein haben; aber was hiebey die Schriftlehre noch weit mehrerer Mißdeutungen fähig machte, waren die mannigfaltigen Tropen, worunter dieſe Lehre in der Schrift gleichſam vergraben liegt. Man kann leicht urtheilen, daß ein barbariſcher Witz der Ausleger und der Syſtematiker, in den Zeiten der Dunkelheit, worin unſer theologiſches Lehrgebäude größtentheils iſt aufgeführt worden, ohne die Hülfsmittel einer reinen Philoſophie, ohne Geſchmack und ohne Kenntniß der Geſchichte des menſchlichen Verſtandes, ein ſchönes Feld werde gehabt haben, aus dieſen Redfiguren ein feines Gewebe von Lehrſätzen herauszuſpinnen. Vergleis

gleichungen, typiſche Vorſtellungen, bildliche Ausdrücke, eigentlich verſtanden, oder über ihren Vergleichungspunct ausgedehnt, haben uns Lehrmeinungen gegeben, die ſich gegen alle Grundſätze des guten Geſchmacks, der Weltweisheit und beſſern Sprachkenntniß, noch lange erhalten haben. Ich will dieſes nur in Einem Beyſpiele zeigen.

Ein Ausdruck der Schrift, worauf Grotius d), und nach ihm Reinbeck e) in einem kleinen Werke, das er lange vor ſeinen Betrachtungen über die Augsburgiſche Confeſſion geſchrieben hat, ſich am meiſten ſtützen, iſt das Wort Erlöſung, ἀπολύτρωσις, λύτρον. Es kann ihnen aber nicht zu ſtatten kommen, als ſo ferne ſie es in ſo einer genauen eingeſchränkten Bedeutung nehmen, wozu uns wenigſtens die Schriftſtellen, worin es ſich befindet, nicht berechtigen. Es kann freilich in einer beſondern Verbindung eine Loskaufung der Gefangenen bedeuten, nämlich da, wo ſonſt von einer ſolchen Loskaufung die Rede iſt. Aber nichts verpflichtet uns, dieſe nähere Beſtimmung der Erlegung eines Werthes aller Orten hinzuzudenken, wo

d) Grotius l. cit. cap. 9.

e) Reinbeck de redemtione per λύτρον.

wo es der Zusammenhang nicht nothwendig erheischt. Clericus, ein philosophischer Sprachkenner, hat hierüber schon lange so gründlich geurtheilt, daß ich blos seine Worte anführen darf [f]).

Das, was in dieser schweren Materie von beiden Seiten erkannt wird, ist, daß sich das Wort Genugthuung selbst nicht in der Schrift finde. Daß also der Begriff davon aus vielen einzelnen Stellen derselben zusammengetragen sey.

Die-

f) *Clerici* Ars crit. P. II. S. 1. C. 5. §. 5. Ingens orta est concertatio inter Theologos, quaerentes, utrum voces, λυτρον *redemtionis pretium*, απολυτρον, *redimere*, et απολυτρωσις *redemtio*, debeant proprie intelligi, ubi de Christo sermo est? Alii contendunt απολυτρωσιν esse redemtionem, seu liberationem alicuius ab incommodo, λυτρῳ intercedente. Alii fatentur quidem λυτρον proprie significare *pretium, quod ad redimendum captivum datur*; sed contendunt hic minus proprie sumi, pro facto, quo liberati sumus a peccato, non pretio soluto. — Nam, inquiunt — ei, qui propriam significationem omnino urget, ratio adferenda, cur impropriam respuat. — Praeterea volunt rem ipsam necessario postulare sensum metaphoricum.

Diese Zusammensetzung des Begriffes aber ist nicht ohne Schwierigkeit. Der Ausdruck und die ganze Denkungsart solcher Schriftsteller, die mit den Religionsideen des Opferdienstes aufgewachsen waren, die sich einer Sprache bedienten, worin sich diese Vorstellungen häufig abgedruckt hatten, mußten unbehutsamen Auslegern, die nicht allezeit auf den natürlichen Ursprung solcher Sprachwendungen hersahen, zu mannigfaltigen Misdeutungen Gelegenheit geben. Wenn man hiebey noch hinzunimmt, daß die Schrift nie anders von Zurechnung redet, als um das Urtheil über den sittlichen Zustand eines Menschen, zufolge seiner eigenen Handlungen, anzuzeigen: so wird man gezwungen, zu gestehen, daß es nicht so leicht sey, die Genugthuung durch Schriftstellen zu erhärten.

Sie werden gewiß, M. F. die ganze mühsame Untersuchung, an deren Ende wir uns befinden, nicht für unbeträchtlich halten. Denn Sie wissen, was die Entscheidung der Frage: ob es zur Begnadigung des Sünders einer blutigen Vermittelung bedürfe, für wichtige Folgen in der Religion und Sittenlehre habe? Es kann unmöglich gleichgültig seyn, die Begnadigung des Menschen von etwas anders, als sei-

ner eigenen Reue und Besserung zu erwarten, ihn nicht genau so weit der Huld Gottes würdig vorzustellen, als er an eigener Tugend und eigenen guten Gesinnungen reich ist, und die Größe des göttlichen Wohlgefallens an ihm nach etwas anderm zu schätzen, als nach der Größe seiner innern Rechtschaffenheit.

Diejenigen, welche es für unmöglich halten, daß die Gottheit den Menschen blos wegen seiner Reue und Rückkehr zur Tugend begnadige, müßten zeigen, daß dieser Entwurf Gott unanständig, und der Liebe zur Rechtschaffenheit nicht zuträglich sey. Dieser Entwurf aber stimmt mit dem ersten Grundsatze der göttlichen Regierung, einem jeglichen den Antheil seiner Huld, dessen er sich würdig macht, angedeyen zu lassen, vollkommen überein; indem er voraussetzt, daß dieser erste Schritt in der Tugend, nämlich die Verdammung eines bisherigen unsittlichen Lebens, auch der erste Schritt zu dem göttlichen Wohlgefallen sey, und daß dieses göttliche Wohlgefallen auf das genaueste in allen seinen Momenten der Richtung unseres Gemüths folge. In dem System der Genugthuung findet dieses nicht Statt. Darin gehet Gott von dem höchsten Mißfallen zu dem höchsten Wohlgefallen über; darin macht er unter den verschiedenen

Subjecten in der Mittheilung ſeiner Wohlgewogenheit keinen Unterſchied, weil allen die gleiche Unendlichkeit eines fremden Verdienſtes zu Gute kommen muß. Urtheilen Sie, M. F. ob man aus dieſen Sätzen viel Aufmunterung zum tugendhaften Beſtreben ſchöpfen könne.

Sie werden dieſelbigen Grundſätze bey einem engliſchen Schriftſteller finden, aus deſſen vortrefflichen Predigten h) ich Ihnen folgende abſchreibe: „Ja dürfen wir nicht hinzuſetzen, daß der Allmächtige ſeine „Güte und Barmherzigkeit ſelbſt in den Strafen, die er „über die Böſen verhängt, offenbare? Er verhängt ſie „nicht um einer rachſüchtigen Gemüthsart nachzuhängen, oder ſeine eigene Gerechtigkeit zu befriedigen. Er kennt keine andere Gerechtigkeit, als die, „welche die Beſſerung der Uebertreter, oder das allgemeine Beſte ſeiner Geſchöpfe erfodert. Er iſt der „Herr Gott, barmherzig und gnädig, langmüthig „und von großer Güte und Treue, der da bewahret „Gnade bis ins tauſendſte Glied, und vergiebt Miſſethat, Uebertretung und Sünde. Und wenn es „nöthig

h) S. *Enfield's* Sermons for the uſe of families, Vol. I. S. 233. Dieſe Predigten verdienten durch eine Ueberſetzung in Deutſchland bekannter zu werden.

„nöthig wird, daß er den Bösen die Früchte seiner „Thaten erndten lasse, so mißt er die Strafe allezeit „nach dem Character und den Umständen des Ueber„treters ab, und denket selbst mitten in seinen Ge„richten an seine Barmherzigkeit.

„So sind die Begriffe, welche die Werke der Na„tur, die Einrichtungen der Vorsehung, und die „Sprache der heil. Schrift, einstimmig von dem all„mächtigen Gott geben. Sie lehren uns, ihn als „ein Wesen zu denken, das an der Ausübung seiner „Güte Wohlgefallen hat, — das seine unendliche „Weisheit und Macht zu der Ausführung seiner gnä„digen Rathschläge gebraucht — das gerecht und „barmherzig in seinen Gerichten ist — welches mit „einem Worte gegen alle gütig ist, und dessen herz„liche Barmherzigkeit sich über alle seine Geschöpfe „erstreckt.„

VI.

Wenn es alſo mit der Genugthuung dieſe Bewandtniß hat; ſo werden wir uns auch müſſen von den Gnadenwirkungen andere Vorſtellungen machen. Bey dieſer Lehre wird aber eine andere von den moraliſchen Kräften des Menſchen vorausgeſetzt, die wir beide in unſerer Prüfung zuſammennehmen müſſen.

Die moraliſchen Unvollkommenheiten des Menſchen liegen zu ſehr am Tage, als daß man ſie leugnen könnte. Es iſt eben ſo gewiß, daß durch ſie nicht wenig Unordnungen in die phyſiſche Welt gekommen ſind, wenn man den Einfluß ſo nennen will, den ſie auf den animaliſchen Körper gehabt haben.

Auch iſt es natürlich, bey dem Anblick dieſer Unvollkommenheiten die Quelle davon entdecken zu wollen, weil dieſe Entdeckung zur Verbeſſerung der Unvollkommenheiten nützlich ſeyn kann.

Man kann hierin glücklich ſeyn, wenn man die Natur der menſchlichen Seele fleißig erforſchet hat, und von derſelben bey ſeinen Unterſuchungen ausgehet. Fängt man aber dieſes Geſchäfft ohne eine ſolche Zubereitung an, wird man nicht beſtändig durch die-

dieſe Kenntniſſe geleitet: ſo bleiben uns die wahren Urſachen verborgen, und man muß zu dem einzigen Mittel ſeine Zuflucht nehmen, womit der gelehrte und heilige Stolz ſeine Unwiſſenheit zu verbergen pflegt, zu übernatürlichen Einflüſſen.

Und ſo iſt es der Theorie von der moraliſchen Unvollkommenheit ergangen, und ſo hat es ihr ergehen müſſen, da ſie zu einer Zeit entſtanden iſt, als Unwiſſenheit, Vermeſſenheit und geiſtliche Tyranney noch allein die Theorien machte, die einſt der aufgeklärteren Weltweisheit den Mund verſchließen ſollten. Was iſt es nöthig, dasjenige außer der Seele zu ſuchen, was ſich hinlänglich aus ihrer innern Natur erklären läßt? Sie trägt als ein Geiſt die Züge eines göttlichen Bildes in ſich, iſt fähig die Wahrheit zu erkennen, und das Gute zu wollen; aber als ein eingeſchränkter Geiſt, iſt ſie dem Irrthum und der Gefahr unterworfen, einem Scheingute, wie einem wahren, nachzujagen, ſich durch den Glanz des nahen Vergnügens blenden zu laſſen, daß ſie den entfernteren Abgrund nicht wahrnimmt, wohin dieſes Irrlicht führt.

Aus dieſen Angaben kann man bald die Beſtimmung und das Schickſal des menſchlichen Geiſtes herleiten.

leiten. Sein Wachsthum fängt von der unmerklichſten Aeußerung ſeiner Vorſtellungskraft an, und ſteigt von Stufe zu Stufe ins Unbegränzte, dieſe Entwickelung iſt alſo ſeine Beſtimmung. Da aber ſeine Entwickelung ſtufenweiſe geſchiehet, ſo muß er auf dieſem Wege mancherley Fehltritte begehen, mancherley Verwirrungen unterworfen ſeyn, er muß oft aus einer Vergehung in die andere fallen, und ſich deſto mehr vom rechten Wege verirren, je mehr und je eifriger er einem falſchen Scheine nachgeht; oft die Gefahr und den Schaden ſeiner Verirrungen fühlen, und dadurch aufmerkſam gemacht werden, abkehren und wieder von neuem ſich verirren, und ſo unter Fallen und Aufſtehen, unter Irren und Zurückkehren, eine beträchtliche Zeit ſeines Daſeyns zubringen, und dadurch ſeine Entwickelung hindern; dieſes wird ſein Schickſal ſeyn.

Dieſes Schickſal des menſchlichen Geiſtes will man erklären, und iſt es nicht ſchon aus der Einſchränkung eines Weſens genugſam erklärt? wozu iſt es nöthig dunkele Lehrformen zu erſinnen, die nichts mehr aufſchließen und von der wahren Kenntniß unſerer ſelbſt abführen?

Denn

Denn wenn man durch den gewöhnlichen Weg der Fortpflanzung das Daseyn der Sünde herzuleiten unternimmt: so macht man sich anheischig, die Möglichkeit dieser Fortpflanzung auf eine verständliche Weise darzuthun, zu zeigen, wie dieselbe mit der Natur der menschlichen Seele zu vereinigen sey, zu zeigen, wie sie der Gerechtigkeit und Güte Gottes anstehe. Alle Wege, worauf man dieses unternommen hat, sind durchgehends beiden entgegen.

Einige scholastische Theologen dünkten sich ohne Zweifel sehr weise, als sie die sinnreiche Erklärung erdacht hatten, nach welcher die Sünde durch den Gift der verbotenen Frucht in den Körper, und von da in die Seele gedrungen sey, und so auf alle Menschen fortgepflanzt werde. Die Seele war hiebey, nach ihrer Meinung, einem Geschirre gleich, das den Geschmack und den Geruch des Saftes behält, den es eine Zeitlang in sich gefaßt hat. Solche hinkende Vergleichungen waren die einzigen Beweise, womit sie ihren Wörterkram an den Mann brachten. Es fiel ihnen nicht ein, die Art der Unordnung, die durch diesen Gift in dem Körper sollte verursacht seyn, deutlich zu erklären; zu erklären, wie eine Unordnung im Körper, Irrthümer des Verstandes und Unrichtig-

keiten des Willens hervorbringen könne; zu erklären, wie endlich ein weiser und gütiger Gott eine unschuldige entfernte Nachwelt die traurigen Wirkungen eines solchen Giftes könne empfinden lassen.

Man muß nämlich bemerken, daß sie diese Methode einer physischen Fortpflanzung ersonnen, um Gott außer Schuld zu setzen, wenn er die erste Sünde des ersten Menschen allen seinen Nachkommen zurechnete. Auch nach der Reformation hat die mittelbare Zurechnung der Sünde des ersten Menschen einige Vertheidiger gefunden. Aegidius Hunnius i) ein lutherischer, und Josua Placäus, ein reformirter Gottesgelehrter zu Saumur, behaupteten, daß unsere

i) Alias, sagt Hunnius, si fieri potuisset, ut in posteros, non vitium proprium derivaretur a primis parentibus, tum lapsus ille, tamquam peccatum alienum, eis plane non imputaretur. Quia, heißt es vorher, per lapsum illum pollura est natura primorum parentum, ut non nisi peccato corruptos et viciatos liberos procreare possent. Ob dieses die Schwierigkeit hebe, will ich mit den Worten des Thomas Burnet zu bedenken geben. Sin Deus prolapsuros viderit primos homines, eo magis oportuerit prospicere, ne quid detrimenti caperet a suis majoribus innocua proles. S. Thomas Burnets Buch *de fide et offic. Christian.*

sere Natur durch die Sünde Adams sey befleckt worden, und daß dieses die Ursach der Zurechnung derselben bey seinen Nachkommen sey.

Aber warum ließ Gott das Schicksal aller vernünftigen Erdbewohner von dem Genuß dieser giftigen Frucht abhängen? warum that er etwas, das nur ein Tyrann thun kann, der einige verdächtige Unterthanen unter dem Scheine des Rechts aus dem Wege räumen will? warum machte er sie zu Verbrechern, um sie strafen zu können?

Es muß hier eine andere Zurechnung vorhergehen, ehe man diese Veranstaltung rechtfertigen kann. Und diesen Weg sind andere eingeschlagen, die den Menschen ohne vorhergegangene eigene Vergehung durch die Zurechnung einer fremden strafbar machen. Augustinus hat diesen Lehrsatz zuerst so geformt und zu einem wesentlichen Theile des herrschenden Systems gemacht, und dieses blos auf Glauben einer elenden lateinischen Uebersetzung, welche das ἐφ' ᾧ Röm. 5, 12. durch in welchem gegeben hatte.

Luther hatte die Stelle: „und ist also der Tod zu „allen Menschen hindurchgedrungen, dieweil sie „alle

„alle gesündigt haben,„ als ein sprachkundiger Ausleger übersetzt; und diese Uebersetzung hat durch einen kleinen Zusatz von dem D. Semler [k]) „dieweil sie „alle zu sündigen pflegen„ noch mehr Richtigkeit erhalten. Die Bedeutung von sofern, die Taylor [l]) diesem Ausdrucke beylegt, ist im Grunde von Luthers Uebersetzung wenig verschieden.

Auf diesen unrichtig verstandenen Ausdruck bauete Augustinus ein ganzes Lehrgebäude von einem Bundeshaupte, das im Namen seiner Bevollmächtiger handelte, in welchem Bundeshaupte diese Bevollmächtiger Verdienst und Unverdienst erlangen, in einer Versuchung bestehen und ihr unterliegen, recht thun und freveln könnten [m]). Dieses alles war theils eine wei-

k) S. *Semleri* Paraphraſ. epiſt. ad *Rom.* 5, 12.

l) S. Taylors schriftmäßige Lehre von der Erbsünde, S. 49.

m) Diese Hypothese brachte Ambrosius Catharinus zuerst in einen Zusammenhang, und trug sie mit Stellen des Augustinus auf der tridentinischen Kirchenversammlung vor. S. *P. Sarpi* hist. del Conc. di Trident. L. II. S. 180. Ed. Gen. 1629. 4. „Dicendo che ſicome quando Adam non aveſſe peccato,

weitere Ausdehnung einer tropischen Redensart, und wäre als solche schon verwerflich gewesen, wenn auch dabey eine noch so richtige Erklärung derselben zum Grunde gelegen hätte, theils war es ein künstliches Gebäude, das seinem Hauptlehrsatze zur Stütze dienen sollte.

Nun weiß es die Nachkommenschaft des ersten Menschen selbst am besten, ob sie ihn zu einem Bun-

des

cato, *la giustizia sarebbe stata trasfusa, non per virtù della generazione, mà per la sola volontà di Dio:* così conveniva trovar altro modo di trasfondere il peccato. Ed esplicò la sua sentenza in questa forma: Che, sicome Dio stabilì è formò patto con Abrahamo et con tutta la sua posterità, quando lo constituì Padre de' credenti: così, quando diede la giustizia originale ad Adam, et a tutta l'humanità, *pattuì con lui in nome di tutti*, una obligazione di conservarla per se et per loro, osservando il precetto: *il quale avendo trasgredito, la perdette tanto per gli altri*, quanto per se stesso, et incorse le pene anco per loro: lequali, sicome sono derivate in ciascuno, così ella trasgressione d'Adamo è anco di ciascuno: di lui, come di causa: *degli altri per virtù del patto.* Eine weitere Beurtheilung dieses Begriffs von einem Fundamentshaupte findet man auch in Taylors schriftmäßiger Lehre von der Erbsünde. Zus. 6. Abschnitt.

beshaupte bevollmächtiget habe, und ob er in ihrem Namen ihr ewiges Schicksal auf das Spiel habe setzen sollen. Man will aber auch nicht, daß dieses durch eine ausdrückliche Einwilligung geschehen sey, die Einwilligung ist blos vermuthlich gewesen. Vermuthlich durch die Vortheile, die dem menschlichen Geschlechte in dem Falle, daß der Bevollmächtigte die Prüfung bestanden hätte, würden zugewachsen seyn. Diese Vortheile würden etwas gewesen seyn, das von dem eigenen Wohlverhalten eines jeden Subjects insbesondere würde mabhängig, und demselben unerreichbar gewesen seyn. So mußten sie beschaffen seyn, wenn sie dasjenige, was man dabey zu wagen hatte, nämlich ein ewiges Elend, nur einigermaaßen aufwiegen sollten.

Und doch läßt sich bey allem dem kein angebliches Verhältniß erdenken, wenach man hiebey Gewinn und Verlust auf beiden Seiten schätzen könnte, um danach vernünftiger Weise jemand zu einer solchen Probe zu bevollmächtigen, oder eine solche Bevollmächtigung nach den Regeln der Billigkeit zu vermuthen.

Wenn uns hiebey der Gewinn nicht so klar in die Augen leuchtet, daß wir uns gern bey dieser Einrich-

tung

tung beruhigen, uns derselben erfreuen, und wenn sie noch nicht geschehen wäre, sie noch wünschen, und wenn es möglich wäre, noch veranstalten möchten: so dürfen wir dreiste behaupten, diese ganze Bevollmächtigung sey eine Erdichtung des Menschen und nicht eine Veranstaltung der Gottheit. Es liegt am Tage, wie die Prüfung ausgefallen, und welches für uns die Früchte davon gewesen.

Aber es bedarf diese ganze Spitzfindigkeit einer weitläuftigen Widerlegung zu unsern Zeiten nicht, da es als ein Grundsatz feststeht, daß alle Glückseligkeit nicht anders als aus eigenem Wohlverhalten entspringen kann, daß sie mit demselben in gleichen Schritten fortgehet, daß, mit einem Worte, alle Glückseligkeit nichts anders als der Genuß unserer eigenen Tugend ist, und also aus einer fremden nicht entspringen kann. Was kann es demnach für uns für einen verständlichen Sinn haben, wenn man sagt: ich bin elend, weil ein anderer verbrochen, ich bin glückselig, weil ein anderer eine Versuchung bestanden hat. Auf diesen Sätzen aber ruhet das ganze angeführte System von der Fortpflanzung der moralischen Unvollkommenheit; ich glaube also, daß es mit ihnen fallen müsse.

Sie

Sie wiſſen, mein Freund, daß wir uns, wenn wir gegen die Zurechnung einer fremden Verſchuldung in unſern freundſchaftlichen Unterredungen ſtritten, nicht durch das Vorgeben irre machen ließen, als wenn uns die Schrift verpflichte, dieſelbe anzunehmen. Was man von der Ungewißheit der Erklärungen bey dem Anfange der moſaiſchen Geſchichte mit Grunde erinnert hat, ihr ganzes poetiſches Anſehen, die nicht ungegründete Vermuthung einer bildlichen Vorſtellung natürlicher Veränderungen in der Geiſterwelt, alles das iſt nicht neu, noch unbekannt.

Es mag ſich aber auch mit dieſer Erzählung verhalten, wie es will: ſo iſt ausgemacht, daß wir ſie nach der Natur der Seele, ſo wie ſie uns durch pſychologiſche Beobachtungen bekannt iſt, erklären müſſen. Haben wir nicht in eben dieſer Geſchichte Beyſpiele, wie uns eine erweiterte Kenntniß der Grundſprache auf die Entdeckung natürlicher Begebenheiten geführt hat, die wir vorher für etwas übernatürliches gehalten haben, und uns in einem Cherub mit flammendem Schwerdte ein Donnerwetter finden laſſen? und iſt es nicht zu befürchten, daß es mit andern derſelbe Fall ſeyn könne?

Wir wollen also nicht glauben, daß etwas zu der Masse unserer gewissen Erkenntniß gehöre, wenn wir nicht eine deutliche Einsicht davon haben. Zumal müssen wir alsdann auf eine Erklärung mistrauisch seyn, wenn die Folgen, die daraus können gezogen werden, so ungemein anstößig, den ersten Grundwahrheiten zuwider, allen menschlichen Empfindungen peinlich, und der Gottheit unanständig sind. Und so sind nicht wenige Sätze beschaffen, die wahr seyn müssen, so bald diese Zurechnung einer fremden Schuld gegründet ist. Es muß wahr seyn, daß auch Kinder, die eben das Licht der Welt erblicken, und noch keine einzige merkliche Spur einer Entfaltung ihres Geistes gezeigt haben, müssen verbrechen können, müssen strafbar seyn, und wirklich ewig gestraft werden. So sehr diese Behauptung alle unsere innersten Empfindungen empört: so gewiß ist sie ein Theil der Lehrform, die wir anjetzt untersuchen; und sie ist auch von den Urhebern derselben nicht verkannt worden. Augustinus n) kann diesen Satz, wobey man sich

n) Augustinus verdammt die ungetauften Kinder ohne Bedenken zu den Höllenstrafen. Die Stellen, die dahin gehören, findet man reichlich in Norisii Vind. August. §. V. S. 31. u. f. f. wobey das Dilemma

ſich kaum des Entſetzens erwehren kann, hinſchreiben, und das mit der entſcheidenden Gleichgültigkeit eines Mannes, der Himmel und Erde mit trockenem Auge, ſeinem Syſtem zu gefallen, könnte untergehen ſehen, wenn nur dieſes Syſtem unter dieſen großen Trümmern ſtehen bliebe: „Ein Kind, das man eben zur „Taufe tragen will, und noch unterwegens auf den „Armen ſeines Vaters ſtirbt, wird ewig verdammt.„

Das

ma des Bellarminus de gratia et lib. arb. Lib. II. cap. 11. womit er das Anſehen des Auguſtinus bekräftiget, leſenswerth iſt: „Sollte, ſagt er, dieſe Mey„nung (von der Verdammniß der Kinder) falſch ſeyn: „ſo könnte man den h. Auguſtinus von einer drei„ſten Uebereilung nicht freyſprechen, daß er nicht „allein für eine irrige Meinung ſo heftig gefochten, „ſondern ſich auch, ſie für den wahren katholiſchen „Glauben auszugeben, unterſtanden hätte.„ Dieſes aber anzunehmen ſcheint dem Cardinal ſo widerſinnig, als ſich etwas denken läßt. Wer kann ſich enthalten, hiebey auszurufen: wozu haſt du, o Schöpfer, mir meine eigene Vernunft gegeben, wenn die Vernunft eines andern für mich überlegen und urtheilen ſoll? Kann eine ſolche faule Verleugnung derſelben dir ein angenehmes Opfer ſeyn? kannſt du einen Gefallen an dem Dienſte haben, den die Sklaven leiſten? und wer iſt ein Sklave,

wenn

Das ewige Schickſal unſchuldiger Geſchöpfe ſo aufs Ungewiſſe ſtellen, indem man es von dem guten und böſen Willen, der Sorgfalt und der Nachläſſigkeit anderer abhängen läßt, und dem allerweiſeſten und gütigſten Weſen eine ſolche Denkungsart andichten, heißt beides Gottes und der Menſchen auf eine ſehr grauſame Art ſpotten °).

wenn es nicht derjenige iſt, der ſeine Vernunft der Vernunft eines andern Menſchen unterwirft? Die Schullehrer bereiteten, wenigſtens nach ihrer Meinung, den ungetauften Kindern ein leidlicheres Schickſal, da ſie dieſelben nur zu verneinenden Strafen (poenis damni) verdammten, und ihnen einen Ort anwieſen, der nicht die Hölle und auch nicht der Himmel war. Aber Gregorius von Rimini verfochte die Meinung des Auguſtinus und erhielt von ſeinem Siege, gleich einem römiſchen Feldherrn, den Ehrennamen: Gregorius der Kinderpeiniger. S. auch *Pallavicini* Hiſt. Conc. Trid. L. VII. c. 8. n. 7.

o) Nach dieſer Lehre von der Nothwendigkeit und Wirkſamkeit der Taufe müßte man die Mühe, welche ſich die Jeſuiten anfangs in Braſilien gaben, den unglücklichen Opfern der Unmenſchlichkeit einiger wilden Nationen vor ihrem Tode noch die Taufe beyzubringen, für etwas ſehr verdienſtliches halten, ſo ſonderbar ſie es auch anſtelleten. „Tous „leurs

Ich ſetze kein geringes Gewicht auf dieſe Schluſsfolge gegen die Zurechnung einer fremden Verſchuldung, und um ſie Ihnen, mein Theureſter! in ihrer vollen Stärke darzulegen, will ich die Worte eines frommen und ſcharfſinnigen engliſchen Verfaſſers hierſetzen: „Nun iſt die Ertheilung oder die Beſorgung des Erbtheils im Himmelreich, ſagt er, für ſo „viele tauſend Kinder entweder eine Sache von groſser „Wichtigkeit, oder von gar keiner. Zu ſagen, daſs „ſie von keiner Erheblichkeit ſey, iſt eben ſo viel, als „zu ſagen, daſs das Himmelreich von geringem Werth „für Kinder ſey, daſs wenig daran liege, ob ſie es „beſitzen

„leurs travaux ſe reduiſoient à batiſer les malheu-
„reux, que ces antropophages devoroient. La choſe
„leur etoit même aſſés difficile, parce, diſent-ils,
„s'imaginoient, que la chair de ceux, qui etoient
„ainſi batiſés, etoit plus fade que celle des autres.
„C'eſt ce qui fit inventer à ces peres une maniere
„de batiſer inconnuë jusqu'alors. Elle conſiſtoit
„*à jetter ſur quelque membre de ces miſérables des lin-*
„*ges mouillés en prononçant les paroles ſacramentelles.*
„Par ce pieux artifice ils avoient trouvé le moien
„et de tromper les barbares ſans s'expoſer à leur fu-
„reur, *et de procurer*, à ce qu'ils pretendent, *la*
„*vie ſpirituelle aux malheureuſes victimes de leur bru-*
„*talité.*„ S. Hiſt. des Relig. de la Comp. de Jeſus, T. I. p. 114.

„beſitzen oder nicht; von welchen Gedanken Sie, wie „ich glaube, weit entfernt ſind. Iſt es aber eine Sa„che von Wichtigkeit, ſo wird das barmherzige und „weiſeſte Weſen die Erbſchaft des Himmelreichs ſol„chen ſterbenden Kindern nicht blos ertheilen, nach„dem es Menſchen gefallen hat, ſie zu taufen. Denn „das wäre eben ſo viel, als wenn man ſagte, daß Gott, „der die vollkommenſte Weisheit beſitzt, eine Sache „von nicht geringerer Wichtigkeit, als die Seligkeit „und Verdammniß ſo vieler tauſend Kinder iſt, in die „Hände ſchwacher Menſchen übergeben habe, wovon „einige nicht wiſſen, daß ſie dieſe Macht haben, an„dere ſorglos und der größte Theil gottlos und außer „der Gunſt Gottes ſind. Und wenn die Sache ſo „bleibt: ſo werden viele tauſend Kinder kein eigenes „Recht an dem Himmel haben; nicht weil ſie irgend „eines Uebels ſchuldig ſind, ſondern weil andere un„wiſſend und ſorglos geweſen, und ihnen das Recht „nicht verſchafft haben; welches, glaube ich, bey einer „ernſtlichen Ueberlegung wenig von dem Satze unter„ſchieden iſt, daß Gott, ob er gleich vollkommen weiſe „iſt, doch zuweilen unweiſe handele. Da es aber unmög„lich iſt, daß ein weiſes Weſen unweiſe handele, oder „etwas unweiſe einrichte, ohne ſelbſt dadurch unweiſe „und unvollkommen zu werden: ſo folgt daher durch

„eine leichte und klare Schlußfolge, daß Gott, der „vollkommen weiſe iſt, es nie ſo geordnet habe, oder „je ordnen werde, daß Kinder, die in der Kindheit „ſterben, ein Recht das Himmelreich zu ererben ha„ben, oder nicht haben ſollen, nachdem ſie von Men„ſchen getauft ſind oder nicht„ p).

Wir können alſo nichts für die Quelle der moraliſchen Unvollkommenheiten des Menſchen annehmen, was außer ihm ſelbſt iſt; und thun wir das nicht, ſo werden wir auch nicht ſo geneigt, dieſe Mängel ſo zu vergrößern, als es gemeiniglich zu geſchehen pflegt.

Sie werden nicht ſagen, mein beſter Freund! daß ich in der Beſchreibung derſelben der Wahrheit etwas vergeben habe, oder daß ich dem Menſchen geſchmeichelt, um einem Stolze Nahrung zu geben, der ihn zur Verachtung göttlicher Hülfe verleiten könnte. Aber ich darf auch ſeinem ſittlichen Verderben keinen Urſprung und keine Ausdehnung geben, die ihn in Verzweiflung ſtürzen, oder zu einer from-

mm

p) S. An Enquiry into the conſequences of ſuppoſing the Baptism makes Infants, dying in infancy, inheritors of the Kingdom of heaven: etc. in dem 3ten Th. der *Pillars of the Prieſtcraft ſhaken* S. 26.

men Trägheit, seine Kräfte selbst zu gebrauchen, veranlassen könnte.

Ich glaube, daß beides die Folge eines Systems von Erbsünde und Gnade seyn müsse, wobey das Uebernatürliche zu weit getrieben, und dem Menschen sowol an seinem Verschulden, als an seiner Besserung nicht Antheil genug gelassen wird. Die beiden Wirkungsarten beziehen sich ganz genau auf einander. Ist der Ursprung der menschlichen Unsittlichkeit außernatürlich: so muß sie auch durch außernatürliche Mittel gehoben werden. Beide Lehrformen sind auch wirklich zu gleicher Zeit entstanden, oder sie machen vielmehr nur Eine aus. Nachdem man aber einmal auf einen unrühmlichen Mißbrauch des Worts Gnade so viele unrichtige Vorstellungen von der Besserung des Menschen gebauet hatte: so ist man nach und nach auf Methoden verfallen, wovon eine immer dem heilsamen Zwecke mehr entgegen, der Weisheit Gottes unanständiger, und der Natur des menschlichen Gemüths unangemessener war, als die andere.

VII.

Ich will Sie, mein wertheſter Freund! nicht mit einer weitläuftigen Beſchreibung der Gnadenmethode, noch mit den ins Unendliche abgetheilten Zeitabſchnitten, worin man den Anfang und den Fortgang der Gnadenwirkungen geſetzt hat, und worüber die Meinungen der Vertheidiger dieſer Methoden von je her ſo ſehr getrennt geweſen ſind, ermüden. Sie haben das alle mit einander gemein, daß, wohin man auch den Anfang der Wirkſamkeit der Gnade ſetzt, ſich gleich unüberwindliche Schwierigkeiten hervorthun.

Aus einer ſorgfältigen Beobachtung der menſchlichen Neigungen, ihrer gewöhnlichen Gänge, ihrer gemeinſten Erſcheinungen, und ihrer leichteſten Veränderungen, muß es gar bald erhellen, welche Bearbeitung derſelben die glücklichſte und zuträglichſte iſt, und welche zu dem groſſen Zwecke der Beförderung ſittlicher Vortrefflichkeiten am gewiſſeſten führt. Und hiebey hat man ſchon ungemein viel gewonnen, nachdem man die Beſſerung des Menſchen auf das wahre Weſentliche, namentlich die Aenderung ſeiner Geſinnungen, zurückgebracht hat. Die frommen und ſcharfſinnigen Gottesgelehr-

gelehrten, die uns hierin mit dem Lichte der Beobachtung und der Philoſophie vorgegangen ſind, haben daher den gerechteſten Anſpruch auf die herzliche Dankbarkeit aller, Freunde einer erleuchteten und der Tugend zuträglichen Religion q). Indem das unverſtändliche Geſchwätz von Gefühlen, der Macht ihrer Vernunftſchlüſſe Platz gemacht hat, iſt natürlicher Weiſe ſo manches übernatürlich ſcheinendes auf verſtändliche Grundſätze zurückgebracht worden.

Solche plötzliche Erſcheinungen, wie dieſe gerühmten Gefühle, haben allezeit den Schein eines Wunders, weil ſie aus dunkeln Wolken hervorſchießen, die ſich, ohne eine Spur zurückzulaſſen, welche uns auf die erſte Urſach führen könnte, augenblicklich wieder zuſchließen. Daher iſt man gar zu geneigt, ſie einer übernatürlichen Urſach zuzuſchreiben, und um dieſer Entſtehung willen ſolche Empfindungen für göttliche Winke anzuſehen.

Allein auch dieſes plötzliche Hervorbrechen wird einem fleißigen und geübten Beobachter ſeiner eigenen Gemüthsveränderungen weder ſelten noch unbegreif-

q) S. Spalding vom Werth der Gefühle im Chriſtenthum.

lich verkommen; er wird sich hüten, diesen Umstand im geringsten auf seine Urtheile einfließen zu lassen, und ihn als ein Kennzeichen des Wahren und des Guten anzunehmen. Denn eben dasselbige pflegt uns auch bey blos speculativen Wahrheiten zu begegnen, daß ohne unsre Anstrengung, ohne ein bewußtes Zuthun uns ein Gedanke klar wird, der sein Licht auf eine ganze Reihe von Wahrheiten verbreitet.

Diese Erscheinung, die sich ein ungeübter oder eingenommener Verstand nicht anders als durch ein Wunder erklären kann, ist nichts als eine Vorstellung, die längst in irgend einem Winkel der menschlichen Seele verborgen lag, und durch eine verwandte Vorstellung, nach dem Gesetze der Einbildungskraft, von dannen ist hervorgezogen worden. Wollte man diese plötzliche Entstehung zu einem Merkmale der Wahrheit, oder des göttlichen Ursprungs eines solchen Gedanken machen: so würde man alles Recht und Unrecht auf einen unsichern Grund bauen und der gefährlichsten Schwärmerey ein freyes Feld öffnen. Man muß wenigstens gestehen, daß sowol ganze Parteyen, als einzelne Glieder derselben, deren Gemüther am meisten von der Erwartung übernatürlicher Würkungen eingenommen waren, nicht selten Eingebungen einer wilden Einbildungs-

dungskraft für göttliche Winke angesehen haben. Alle kalten und bedachtsamen Vorstellungen ihrer vernünftigern Glaubensbrüder mußten bey Leuten, die nach ihrem Glaubenssystem sich zu Ansprüchen an solche göttliche Einwohnungen berechtigt hielten, nichts gelten.

Nach diesem ersten Grundsatze der Schwärmerey urtheilten die schottischen Nonconformisten, daß der Herr ihnen den verhaßten Erzbischof von St. Andrews, Sharp [r], in ihre Hände gegeben, da seine Begegnung mit solchen schleunigen Aufwallungen ihrer Rachsucht zusammentraf, und glaubten etwas verdienstliches zu thun, indem sie einen Meuchelmord an ihm begingen [s].

Man

r) S. *Burnet* Hist. of his own time, T. I. S. 471. Ed. London, 1724. Fol. „They seeing this concluded, according to their fanatick enthusiastick notions, that God hath now delivered up their greatest enemy into their hands.„

s) Wie weit die Erwartung göttlicher Einflüsse führen könne, davon kann nachfolgendes Beyspiel zur Probe dienen. „Wenn dem Ignatius von Lojola ein „bedenklicher Fall vorkam, wo er die wahre Eingebung von der falschen nicht unterscheiden konnte: „so bediente er sich des Mittels, dessen sich Pabst „Leo

Man kann demnach vor ſolchen Erwartungen nicht zu ſehr warnen, da unverwahrte und eingenommene Gemüther nur gar zu geneigt ſind, ſich ihnen zu überlaſſen. Wenn ſie aber auch nicht allemal zu ſo blutigen Ausfällen verleiten, ſo ſind doch ihre geheimen aber beſtändigen Einflüſſe nicht weniger verderblich. Denn verderblich kann man wol alles mit Recht nennen, was uns in Anſehung der Wirkungen unſeres Geiſtes auf unrichtige Vorſtellungen führt, oder vielmehr dieſe Wirkungen ganz vernichtet.

Alles, was wirklich moraliſch gut in einem vernünftigen Weſen ſeyn ſoll, muß mit ſeiner Freiheit in Ver-

„Leo der groſſe in ſeinem Urtheile gegen die Eu„tychianer ſchon bedient hatte. Er legte nämlich ſei„nen Aufſatz auf einen Altar, flehete Jeſum, als „den Schutzherrn ſeines Ordens, vierzig Tage lang „durch Faſten, Beten und Meſſeleſen an, daß er „denſelben prüfen, und wenn er etwas unrichtiges „finden würde, ſolches ſelbſt ausſtreichen möchte. „Wann nun in vierzig Tagen dergleichen Correctur „nicht erfolgte: ſo ſahe Ignatius dieſes Still„ſchweigen für eine göttliche Eingebung an.„ S. Verſuch einer neuen Geſch. der Jeſuiten, I. Th. S. 339. 340. Vernünftige Katholiken werden dieſe Schwärmerey verabſcheuen; indeß ſind doch ſowol Ignatius als Leo Heilige ihrer Kirche.

Verbindung ſtehen, ſeine Wahl muß daran einen Antheil haben. Keine Wahl läßt ſich ohne Vorſtellungen des Gewählten und Verworfenen denken; ja ſie iſt deſto freyer, deſto anſtändiger, ſie iſt mit einem Wort deſtomehr eine Wahl, jemehr ſie von deutlichen und ſichern Vorſtellungen gelenket worden, und je weniger etwas fremdes und ungleichartiges ſich darein gemiſcht hat. Wir ſind gewohnt nach dieſem Maaßſtabe alles Verdienſt und Unverdienſt zu meſſen, und wir pflegen bey der Beurtheilung deſſelben den größern oder geringern Antheil, den die Betrachtung des ausgebreitetern, wichtigeren Gutes dabey hat, nicht aus den Augen zu laſſen. Dieſe Betrachtungen müſſen auf dem Grunde unſerer eigenen Seele erwachſen ſeyn, oder wir müſſen ſie uns wenigſtens durch die deutliche Einſicht in ihre Wichtigkeit und Augenſcheinlichkeit zu eigen gemacht haben. Das, was bey der ſtrengſten Beherrſchung unſerer ſelbſt, was bey der großmüthigſten Aufopferung unſerer Sinnlichkeit für anderer Wohl, uns am meiſten zu einem Gegenſtande der Bewunderung und des Beyfalls macht, läßt ſich in dieſe Erweiterung unſerer Seele auflöſen, da wir uns von höhern ausgebreitetern Einſichten haben lenken laſſen. Man urtheilt, daß unſere Seele der Anſchauung der mannigfaltigen beträchtlichern Güter, des nach

allen

allen Richtungen ausgebreiteten Wohls, muß fähig gewesen seyn, daß unser wohlthätiger Gesichtskreis von einem mehr als gemeinen Umfange seyn müsse, und daß alle Gegenstände unsers Wohlthuns so kräftig auf unsere Vorstellungskraft müssen gewirkt haben, daß sie so mächtige Betrachtungen unseres Eigennutzes oder unserer Bequemlichkeit, oder gar unserer eigenen Erhaltung haben überwiegen können. Unsere Werthschätzung bey diesem Betragen, bezieht sich also auf die Vortrefflichkeit unserer ganzen vernünftigen Natur, und die Beförderung dieser Vortrefflichkeit ist gerade der Zweck, die Wirkung und das Wesen aller Tugend. Nun denke man sich bey jeder tugendhaften Neigung, bey jeder verdienstvollen Handlung, den Einfluß einer übernatürlichen Macht, die die menschliche Maschine durch ihre einwürkenden Triebfedern in Handlung setzt: so hört aller eigener moralischer Werth, alle eigene Vervollkommnung auf, so ist alles eigene Bestreben überflüssig, aller Wachsthum im Guten nichts weniger, als das Werk unserer eigenen Anstrengung.

Es würde daher kein Wunder seyn, wenn diejenigen, welche mit dem Unterricht von diesem Gnadensystem allein vertraut sind, die besten Vortheile

ihrer

ihrer ſittlichen Verbeſſerung verſäumten, ohne eigne gewiſſenhafte Geſchäfftigkeit, mit den Händen in dem Schooße, den fremden Einwirkungen der Gnade entgegenſähen, und zu der Erziehung anderer gar nicht die Hand anzulegen gedächten, da ſie hoffen dürfen, daß eine Kraft von außen ſie aller dieſer Mühe überheben werde.

Es findet ſich, wenn wir unſere eigene natürliche Wirkſamkeit annehmen, eine Harmonie, die wir nicht übergehen dürfen, die Harmonie der göttlichen Weisheit mit dem Nutzen der Geſchöpfe. Das, was gerade der göttlichen Weisheit am anſtändigſten iſt, was uns ihre Unerſchöpflichkeit in Ausfindung bequemer Mittel, und in der leichteſten unverwickeltſten Anwendung dieſer Mittel am größten vorſtellt, daraus entſpringt auch bey dem Geſchöpfe das vollkommenſte Ganze. So wie es in der erſchaffenen Subſtanz die Vortrefflichkeit, der ſie ihrer Art nach fähig iſt, ſehr tief herabſetzen würde, wenn ihre Thätigkeit alle Augenblicke, durch unmittelbare Einflüſſe der göttlichen Macht, müßte unterbrochen werden: ſo würde uns auch die Armuth eines ſchaffenden Verſtandes nichts deutlicher verrathen, als dieſe beſtändigen übernatürlichen Eingriffe in die geſchaffene Maſchine, die

nicht

nicht nach ihren eigenthümlichen Geſetzen fortgehen könnte, ſondern alle Augenblick einen übernatürlichen Anſtoß und Richtung erhalten müßte.

Nun wird auch zugleich durch ein ſolches unmittelbares Einwürken für die eigenthümliche Vollkommenheit einer beſondern geiſtigen Subſtanz bey weitem nicht ſo viel, als durch den ordentlichen Weg gewonnen. Denn wenn eine Vorſtellung auf dieſe Weiſe aus dem Grunde derſelben hervorgezogen wird, ſo gehet dieſelbe nicht den gewöhnlichen regelmäßigen Weg nach dem Geſetze der Stetigkeit; ſie iſt alſo nicht die Folge der Aeußerung ſeiner eigenthümlichen Kraft, es wird alſo keine Entwickelung dieſer Kraft, welche nur die Folge eigener Anſtrengung iſt, dadurch verurſacht. Man muß nämlich bemerken, daß die Vollkommenheit, die ein denkendes Weſen durch eine jede ſeiner Vorſtellungen erwirbt, aus den zwey Beſtandtheilen beſtehet, aus der Vorſtellung ſelbſt, ihrem höhern Grade von Klarheit auf der einen Seite, und auf der andern aus der Aeußerung ihrer Kraft in der Hervorbringung dieſer Vorſtellung, wodurch ſie zu neuen Aeußerungen derſelben geſchickt wird. Dieſer letzte Theil ſeines Wachsthums fällt alsdann weg, wenn die Vorſtellungen

durch

durch Wunder hervorgebracht werden. Ein neuer Grund, warum der Fall unmittelbarer Einflüsse der göttlichen Macht auf die Geisterwelt höchstselten seyn muß. Alle Ordnung wird da zerstört, wo das Subject nicht selbstthätig ist, das ist, wo seine Veränderungen nicht in einander gegründet sind, sondern alle Augenblicke unterbrochen werden; wo also nicht dasselbige Subject an innerer Vollkommenheit gewinnt, sondern wo durch jede Veränderung ein neues hervortritt.

Nach diesen Betrachtungen läßt sich schon die unmittelbare Darzwischenkunft der göttlichen Macht bey den Veränderungen der Seele höchstselten vermuthen; weit seltner, als man nach dem herrschenden System der Gnadenwirkungen Wunder erwarten müßte. Es ist auch ein bekannter Grundsatz, daß man nicht leicht die Anzahl der Wunder vermehren müsse. Dieses hat den größten Theil der ältern Gottesgelehrten bewogen, diese unmittelbaren Wirkungen nicht Wunder zu nennen. Sie haben zu dem Ende zu dem Begriffe eines Wunders ein Merkmal hinzugefügt, wodurch man es noch von diesen übernatürlichen Einflüssen der Gnade unterscheiden soll t). Was nämlich ein Wunder, als ein solches,

t) Selbst A. G. Baumgarten hat seine Erklärung eines Wunders nach diesem System zugeschnitten.

ches, insonderheit bezeichnet, soll das Außerordentliche seyn, wodurch es von der gewöhnlichen Wirkungsart abgehet. Um deswillen stellen sie dieses unmittelbare Hervorbringen guter Gesinnungen und Entschließungen in dem Menschen als etwas so gemeines und gewöhnliches vor, daß es zwar übernatürlich bleibt, aber kein Wunder genennt werden soll: weil es eine neue Ordnung ausmache, und besondern

Eventus supernaturalis, *qua ſpectatur ut extraordinarius*, eſt MIRACULUM, Met. §. 474. Wir können nach seiner Philosophie bey diesem Zusatz keine andere Absicht, als die angezeigte, vermuthen; zumal wenn wir die Anmerkung in Erwegung ziehen, womit er seine Erklärung begleitet. Omne miraculum eſt ſupernaturale, ſed non omne ſupernaturale refertur ad miracula. Auch Wolf ist auf diese Schwierigkeit, die zu seiner Zeit noch wichtig war, gestoßen. Der Weltweise läßt sich aber nicht irre machen. Er sagt: Quodſi ſtricte adhaereas huic ſignificatui, inter naturale et ſupernaturale non datur aliquod intermedium, niſi ſupernaturale per extrinſecas differentias in ſpecie diſtinguere velis, veluti quod quaedam fiant uſitato modo in natura et *eccleſia*; alia *inuſitato*, et *ad poſteriora ſignificatum miraculi reſtringere. Praeſtat tamen intrinſecis deficientibus differentiis entia praeter neceſſitatem non multiplicari. Wolfii Pſychol. rat.* §. 71.

sondern festgesetzten Regeln folgt. Eine solche Begebenheit, setzen sie hinzu, sey demnach zwar ein Wunder im Reiche der Natur, es bleibe aber immer noch eine gewöhnliche Begebenheit in der christlichen Oeconomie der Gnade.

In dem System des Malebranche, wornach Gott alles wirkt, und nur das Wunder in der Natur und in der Kirche aus einer Abweichung von dem allgemeinen Gesetze der Natur oder der Gnade besteht, könnte dieser Unterschied einen verständlichen Sinn haben. Nimmt man aber diese Philosophie nicht an, macht man sich von den Veränderungen der Substanzen richtigere Vorstellungen, und läßt man ihnen ihre eigene Thätigkeit: so kann kein anderes inneres Merkmal eines Wunders stattfinden, als daß es eine Veränderung sey, die durch keine geschaffene Kraft kann hervorgebracht werden. Alsdann wird uns die Reihe der Wunder um desto verdächtiger vorkommen, je zahlreicher sie wird, und je mehr sie sich eben dadurch dem gewöhnlichen Wege nähert; die Weisheit Gottes und die Vollkommenheit der Geschöpfe wird immer mehr dadurch verliehren, kurz alle Schwierigkeiten, die wir bey einem einzelnen Wunder antreffen, werden sich bey einer großen Menge bis ins Unendliche vermehren.

Anſtatt alſo durch dieſen Zuſatz dem gewöhnlichen Lehrbegriffe zu Hülfe zu kommen, unterwirft man ihn noch neuen Schwierigkeiten, die gar nicht zu heben ſind. Denn wenn dieſe Einflüſſe ſo oft wiederkommen, daß ſie ihr außerordentliches Anſehen verlieren: ſo muß dadurch zweyerley erfolgen.

Erſtlich wird es unbegreiflich werden, warum dieſe ſo gewöhnlichen Wirkungen nicht nach den ordentlichen Geſetzen der Natur hervorgebracht werden. Daß ſie durch dieſen Weg nicht können hervorgebracht werden, das iſt ein Vorgeben, wovon man noch nie einen bündigen Beweis hat geben können; zumal wenn man

Zweytens die Folge bedenkt, daß dadurch das einzige Merkmal des Uebernatürlichen, welches, in dieſem Fall, allein das Außerordentliche ſeyn kann, wegfällt, und mithin der Beweis von der Wirklichkeit der übernatürlichen Wirkungen aus der Erfahrung nie wird können geführt werden. Und dieſer Beweis wird nach folgender Betrachtung noch weniger möglich ſcheinen.

Es iſt nämlich bekannt, daß diejenigen, die das Syſtem der Gnadenwirkungen in den verſtändlich-

ſten

ſten Zuſammenhang gebracht haben, deſſen es fähig iſt, annehmen, Gott entferne ſich in ſeinen übernatürlichen Wirkungen, ſo wenig von dem Wege der Natur, als es möglich iſt, und ſeine Weisheit unterlaſſe alſo nicht, dieſe Wirkungen, ſo gut es ſich nur immer thun läßt, den vorhergehenden Veränderungen der Seele anzupaſſen. Geſchähe dieſes bis auf die kleinſten Elemente derſelben, ſo daß keine Zerreißung des Zuſammenhanges ſtattfände: alsdenn fiele das Uebernatürliche ganz weg. Aber ſelbſt in dem Falle, wo die neue Veränderung nur bis auf den Grad aus der vorhergehenden hergeleitet wird, daß wir uns der Zerreißung des Zuſammenhanges nicht bewußt werden, ſchon in dieſem Falle verſchwindet das einzige Merkmal des Uebernatürlichen, nämlich das Außerordentliche, und die Erſcheinung wird für uns wenigſtens eine ordentliche Begebenheit der Natur. Denn wir haben ſchon oben geſehen, daß das plötzliche Hervorgehen eines Gedankens aus dem Grunde der Seele, wobey unſer Bewußtſeyn den Zuſammenhang der Vorſtellungen verliehrt, ſich natürlich erklären laſſe, und daß dieſes auch in andern Fällen, die nicht unſern moraliſchen Zuſtand betreffen, nichts weniger als eine ſeltene Erſcheinung ſey.

Es läßt ſich alſo nach den angeführten Gründen nicht abſehen, auf welche Beweiſe man die übernatürliche Bekehrungsmethode bauen will, wenn man weder ihre Nothwendigkeit erhärten, noch ihre Wirklichkeit aus der Erfahrung darthun kann. Was noch allein übrig bleibt, würde endlich der Inhalt einer Vorſtellung ſeyn, der ſo beſchaffen wäre, daß er durch keine gegebene endliche Kraft könnte erreicht werden. Allein dieſer Inhalt wird eben ſo wenig ein Kennzeichen abgeben, wodurch wir entdecken können, ob ſie auf eine natürliche Weiſe entſtanden, oder durch die göttliche Macht unmittelbar hervorgebracht worden ſey. Wenn ein Urtheil, das auf die letztere Art in die Seele gekommen iſt, nicht in dem Bezirke der Vernunftwahrheiten liegt, die natürlicher Weiſe von dieſer Seele können erkannt werden: ſo kann es durch ſich ſelbſt für dieſe Vernunft gar keine Evidenz, aber auch keinen Nutzen haben; eben aus der Urſach, daß es weder mit einer folgenden Reihe von Vernunftwahrheiten in Verbindung ſteht, noch an eine Reihe von vorhergehenden ſich anſchließt.

Die Vertheidiger übernatürlicher Wirkungen werden daher nie ein Kennzeichen des Uebernatürlichen in der Seele angeben können, das ſich nicht die Schwärmerey

nieren zu Nutzen machen könnte. Und man wird bald finden, daß dieses auch nicht anders seyn könne, wenn man bedenkt, daß das unmittelbare Bewußtseyn uns von nichts Gewißheit giebt, als von dem bloßen Daseyn einer Vorstellung. Gerade so, wie man sich auf sein Gefühl und auf den gesunden Verstand vergebens beruft, wenn man die Existenz der äußern Gegenstände unserer Empfindungen erhärten will. Des Cartes sahe dieses ein, da er seine Philosophie mit dem nüchternen Zweifel der ältern Akademie anfing, und Malebranche that das nämliche Bekenntniß, indem er sich über das Daseyn der Körperwelt auf die Wahrhaftigkeit Gottes verließ. Reids Uebereinstimmung mehrerer Sinne zu der Entdeckung der körperlichen Eigenschaften, oder wie es Leibnitz nennt, der Zusammenhang der Erscheinungen, geben einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit, und Battics Folgerungen sind blos gegen einen Zweifler, wie Hume, nicht gegen einen Idealisten, wie Berkley, bündig. Da der gesunde Verstand nicht über das Urtheil der Sinne hinausgehet: so kann er auch nicht eine Frage entscheiden, die die objective Wahrheit der sinnlichen Empfindungen selbst betrift; diese muß aus höhern Grundsätzen hergeleitet werden.

Es ist leicht, hievon die Anwendung auf unsere gegenwärtige Untersuchung zu machen. Das innere Gefühl kann nicht über die Entstehungsart einer Vorstellung Richter seyn. Die Vorstellung ist da, dieses kann es sagen, aber weiter nichts. Ob sie natürlich oder übernatürlich sey, das kann das Gefühl nicht beurtheilen. Dazu muß man wissen, ob eine Vorstellung nicht habe können natürlicher Weise entstehen. Um dieses zu bejahen oder zu verneinen, müßte man den ganzen Grund der Seele kennen; man müßte wissen, ob eine Partialidee nach psychologischen Regeln in der Seele habe klar werden können. Zu dem Ende müßte uns die vollständige Totalidee der Seele anschauend gegenwärtig seyn; man müßte sagen können, ob eine gewisse Partialidee nach dem Gesetze der Stetigkeit, und der Verbindung der Seele mit dem ganzen Weltall, aus dieser Totalidee habe hervorgehen können oder nicht. Dieses aber zu wissen, ist nur der Allwissenheit vorbehalten.

Ich glaube, daß es gut wäre, sich dieses bestimmig einzuprägen, um sich auch vor der geringsten Schwärmerey im Voraus zu bewahren. Denn wenn sie einmal da ist, so ist keine menschliche Vernünftigkeit fähig, ihren Zauber zu zerstören.

Ich habe bisher nur die Hervorbringung einzelner Vorstellungen erwogen, und ich denke, M. F. Sie werden die Schwierigkeiten, die uns in Ansehung ihrer bey dem Gnadensystem aufstoßen, nicht wenig an Anzahl, und nicht gering an Gewicht gefunden haben. Allein man muß außerdem noch in Erwägung ziehen, daß die ganze moralische Besserung von ungemein weitem Umfang ist; daß dazu mannigfaltige Uebungen und Geschäffte gehören. Und ich sehe noch weniger ab, wie man in der hergebrachten Lehrmethode damit fertig werden will. Die Bildung eines guten Characters ist nichts anders, als das Hervorbringen guter Neigungen und Fertigkeiten. Beide Stücke kommen darin überein, daß sie blos das Werk fortgesetzter Uebungen sind. Denn die Neigungen sind selbst nichts anders, als Fertigkeiten unserer Begehrungskraft, eine gewisse Art von Gegenständen zu lieben und zu wollen u). Sie werden

u) So erkläret Hr. Garve die Neigungen sehr richtig. Er unterscheidet sie von den Begierden, wie die Fertigkeit von der Handlung. S. seine Abh. von den Neigungen, welche bey der Acad. zu Berlin das accessit erhalten, S. 98. Von dem Worte Begierde bemerke ich im Vorbeygehen nur noch folgendes: Es wird in einem weitläuftigen und in einem engern

also erzeugt, wie alle andere Fertigkeiten, nämlich indem dieselbe Handlung des Willens öfters wiederholt wird; indem man sich den Gegenstand, worauf man die Neigung richten will, oft in einem gefälligen Lichte vorstellet, bis daß man nach und nach anfängt ihn lieb zu gewinnen und sich daran zu ergötzen. Dieses Ergötzen hängt von der Leichtigkeit ab, womit wir unsere Kraft an einer Vorstellung äußern, und diese Leichtigkeit seine Kraft zu äußern, ist eben das, was die Neigungen mit allen andern Fertigkeiten gemein haben.

Wir

engern Sinne genommen. Im ersten zeigt es eine jede Aeußerung des Begehrungsvermögens an, ist gleichbedeutend mit dem lateinischen appetitus, und wird dem Abscheu (averſatio) entgegengesetzt. Im andern drückt es das lateinische libido aus, und bedeutet eine jede stärkere Aeußerung des untern Begehrungsvermögens, die die eigentliche Sinnenlust zum Gegenstande hat. Auch die Fertigkeit hievon wird zuweilen eine Begierde genannt. Das geschieht insonderheit in den Schriften der Gottesgelehrten: wobey dann diese Begierden nach den verschiedenen Gegenständen, worauf sie gehen, eingetheilt und benennt werden. Man kann sie aber füglich mit unter dem allgemeinen Namen der Neigungen begreifen. Will man sie aber davon unterscheiden, so kann es wol nicht anders, als auf die angezeigte

Wir brauchen hier nicht tiefer in die Natur der menschlichen Neigungen zu dringen, und ihre Erscheinungen aus der ursprünglichen Kraft der Seele herzuleiten. Es erhellet schon so viel, daß keine Fertigkeit das Werk einer einzelnen Handlung seyn könne. Vielleicht kann es aber noch einiges Licht mehr über diese Materie verbreiten, wenn wir die Erscheinungen, die wir bey den Fertigkeiten wahrnehmen, der wesentlichen Kraft der Seele noch einige Schritte näher bringen. Was einmal ist ein Theil irgend einer klaren Totalidee in unserer Seele gewesen, das wird durch die

zeigte Weise geschehen. Es scheint, als wenn Hr. Cochius diese letztere Bedeutung des Worts Begierde im Sinne gehabt, als er sie in seiner Preisschrift über die Neigungen S. 25. folgendergestalt von den Neigungen unterschieden hat: „Was dieses „(nämlich das Object der Neigungen) sey, fällt bey „den Begierden ganz helle in die Augen. Sie sind „lebhafter als die Neigungen, und von diesen dadurch unterschieden, daß bey ihnen die Lebhaftigkeit bis zu der Bemühung, die Neigung „auszuführen, steiget.„ Lebhafter sind sie, weil sie die Sinnenlust zum Gegenstande haben, und darum sind sie der Ausführung näher, als eine andere Neigung, der irgend eine Begierde entgegenstehet. Doch können die letzten Worte auch eine Rücksicht auf unsere erste Bedeutung haben.

die Aufklärung eines jeden andern Theils dieser Totalidee wiederum klar gemacht. Hierin folgt die Seele dem allgemeinen Gesetze der Einbildungskraft, dessen Gewißheit uns alle Beobachtungen bestätigen. Je mehr und je öfter also eine Vorstellung in der Seele klar wird, mit desto mehrern andern Vorstellungen kömmt sie in Verbindung, desto leichter kann sie erweckt werden, desto geringer braucht also die Anstrengung der Seele zu seyn, um sie zu erwecken. Diese Leichtigkeit kann durch öftere Wiederholung so groß werden, daß endlich ein sehr geringer Grad der Aufmerksamkeit und des Bewußtseyns zur Hervorziehung einer Idee gehört, weil die Verbindungen, worin sie mit andern Ideen schon klar gewesen ist, so mannigfaltig geworden sind, daß sich in jedem Zustande der Seele auf dem Felde der klaren Vorstellungen irgend eine befindet, die eine Beziehung auf sie hat.

So entstehen Gewohnheiten, Fertigkeiten und Neigungen. Wollen wir diese drey Modificationen der Grundkraft unserer Seele noch besonders unterscheiden: so kann es ohngefehr folgendergestalt geschehen. Wir können das Wort Gewohnheit in einem allgemeinen Verstande nehmen, und dann ist es überhaupt eine leichte Wiederhervorbringung einer

Vor-

Vorſtellung. Wir haben geſehen, daß Leichtigkeit die Wirkung einer öftern Wiederholung derſelben Handlung iſt. Dieſe Wiederholung wird entweder mit Abſicht oder ohne Abſicht vorgenommen. Im erſten Falle entſteht daraus eine Fertigkeit, im andern eine Gewohnheit im engern Verſtande.

Bey dem Begehrungsvermögen ſind die Fertigkeiten und Gewohnheiten Neigungen. Denn Neigungen können auch in der Seele entſtehen, ohne daß man ſich der Abſicht, ſie zu erzeugen, bewußt iſt; ja daß die meiſten auf dieſe Art, zumal in dem unerwachſenen Menſchen, entſtehen, lehret die Erfahrung. Will man aber auch hiebey noch gewiſſe moraliſche Fertigkeiten von den Neigungen unterſcheiden: ſo kann man unter den erſtern diejenigen durch Uebung erworbenen Geſchicklichkeiten verſtehen, die mit unſerer Freyheit in Verbindung ſtehen, unſere Pflichten uns erleichtern oder erſchweren. Zu jenen, die uns gewiſſe Pflichten erleichtern, kann man zum Beyſpiel die Fertigkeit rechnen, ſeine Gedanken leicht von einem Gegenſtande zurück zu rufen, die Fertigkeit, ſich gewiſſe Bewegungsgründe zu aller Zeit vorzuſtellen, kurz, man kann alle intellectuelle Tugenden darunter begreifen, ſo fern ſie auf Uebung beruhen.

Alle

Alle diese Betrachtungen führen also darauf zurück, daß eine Fertigkeit nicht das Werk einer einzelnen Vorstellung sey, daß sie erst aus häufigen Wiederholungen derselben entspringe, und daß also diese natürlicher Weise mit vielen andern in Verbindung stehen müsse. Nun mag man annehmen, daß bey der moralischen Besserung des Menschen die Fertigkeiten auf einmal oder nach und nach hervorgebracht werden: so wird man sich in beiden Fällen in unauflösliche Schwierigkeiten verwickeln. Stellt man sich die übernatürlichen Wirkungen der Gnade so vor, daß die Gnade durch öftere Wiederholung derselbigen Wirkungen die Fertigkeit wirke: so vermehret man die Wunder über alle Anständigkeit, und macht die Seele zu einem ganz unthätigen Wesen. Soll aber die Fertigkeit durch eine einzige Wirkung auf einmal hervorgebracht werden: so fällt es noch mehr in die Augen, daß alsdann der ganze Grund verändert werden müsse, daß die Seele ihre vorigen Modificationen, mithin das Bewußtseyn ihrer vorigen Zustände, und also ihre ganze Persönlichkeit verlieren, kurz, daß eine ganz neue Seele geschaffen werden müßte.

Die Natur der Sache erfodert, daß wir uns an die letzte Voraussetzung halten. Eine jede moralische

Bes-

Besserung des Menschen, die eine unmittelbare Wirkung der göttlichen Macht ist, muß das Werk eines Augenblicks seyn; darin ist keine Zeitordnung verschiedener Veränderungen, darin kann kein Früher und Später unterschieden werden. Es kann dabey kein bemerkbarer stufenweiser Fortgang vom kleinern zum größern, vom unvollkommnern zum vollkommnern stattfinden, keine Verschiedenheit der Wirkungsart vorkommen, kein eigenes Bestreben nöthig seyn. Da alles durch ein Wunder geschieht, so geschieht es auf einmal, so geht es einerley Weg, so hat es keiner menschlichen Hülfe nöthig. Nichts kann mehr der ausdrücklichsten Lehre der Schrift entgegen seyn, als diese Folgen, die von dem System der Gnadenwirkungen nicht können getrennt werden. Wenn uns die Schrift den schwachen Anfang der moralischen Besserung, das hin und her wanken, die Unentschlossenheit einer unbefestigten Tugend, den allmäligen Wachsthum in derselben so nachdrücklich beschreibt; wenn sie uns zum Fleiß in der Heiligung, zur Beständigkeit, zum Kampf gegen Versuchungen so ernstlich ermuntert; wenn sie uns die Mittel dazu empfiehlet, die eine so natürliche Wirksamkeit und Schicklichkeit zu einem solchen Zwecke haben, als die Wachsamkeit auf die Bewegungen unsers Herzens, die

Erwei-

Erweiterung unſerer Einſichten durch Unterricht, das fleißige Andenken an gute Grundſätze, damit ſie unſerm Gemüthe tief eingeprägt werden und ihm zu rechter Zeit gegenwärtig ſind; wenn ſie dieſes alles unabläſſig thut: ſo berechtigt ſie uns wol nicht, auf übernatürliche Einflüſſe zu warten, um eine fremde Kraft anſtatt unſerer eigenen wirken zu laſſen. Die Schrift alſo weiſet uns keinen andern Weg, als den Weg der Natur, um einen guten Character in dem Menſchen zu bilden, maaßt ſich hiezu ſelbſt keine andere Kraft an, als den ſie als Wahrheit hat, durch Unterweiſung und Belehrung; und führt uns nie auf die Vermuthung eines Sprunges in dieſer Veränderung, oder einer plötzlichen Umſchaffung des menſchlichen Weſens durch Hervorbringung entgegengeſetzter Fertigkeiten.

Es läßt ſich nur aus dem Mangel genauer Beobachtungen über die menſchliche Seele und ihrer Anwendung auf die hergebrachte Bekehrungsmethode erklären, daß ſo viele ſonſt gelehrte Männer dieſe Widerſprüche ihres Syſtems nicht wahrgenommen haben. Indeß haben doch manche, die mit philoſophiſchen Einſichten beſſer verſehen waren, auf die Beobachtung der Ordnung in den Veränderungen der Seele

mit

mit allem Eifer gedrungen. Was kann ausdrücklicher seyn, als folgende Worte Baumgartens: „Auch „Gott wirkt nicht sprungsweise.„ — Er hatte vorher erwiesen, daß die Natur nicht anders als allmälig wirke. Wenn er dieses von Gott hernachmals besonders behauptet, so kann er dadurch nichts anders sagen wollen, als daß auch in der Geisterwelt, oder in der moralischen Ordnung, alle Veränderungen nach und nach erfolgen. — „Denn Gott, fährt er fort, „ist der Urheber dieses Weltalls; er hat also „die Ordnung, die wir darin antreffen, nach seiner „Weisheit gewollt. Nun erfordert das Wesen einer „Welt, daß alles nach und nach in ihr erfolge, und „zwar so, daß das vorhergehende den zureichenden „Grund des nachfolgenden in sich halte: mithin hat „Gott nach seiner unendlichen Weisheit auch dieses „gewollt. Wenn er aber sprungsweise handeln wollte, würde er gegen seine Weisheit handeln, und „das läßt sich nicht denken x).

Man sollte meynen, daß man dem Lehrbegriffe der unmittelbaren Einwirkungen entsagen müsse, wenn man

x) S. S. J. Baumgarten Diss. de Conversione non instantanea §. 30. S. 17.

man ſich der Wahrheit bis zu dieſen Grundſätzen genähert hat. Die allmälige Fortſchreitung der Veränderungen der Seele verträgt dieſe Einflüſſe nicht. Sie werden alſo auch der Weisheit Gottes ſehr wenig anſtändig ſeyn, — und immer weniger anſtändig ſeyn, je öfter ſie wiederholt werden.

Dieſes müſſen wol diejenigen nicht bedenken, die das Verderben der Laſterhaftigkeit ſo ſehr vergröſſern, und die Beſſerung des menſchlichen Herzens ſo ſchwer vorſtellen, daß ſie durch natürliche Mittel nicht kann zu Stande gebracht werden. Sie richten damit nichts mehr aus, als daß ſie die Anzahl der Wunder, und alſo der Blöſſen, die ſie in ihrem Syſtem geben, vermehren; da die Zeit, die zu einem ſolchen Uebergange von dem Laſter zu tugendhaften Geſinnungen erfodert wird, weit länger wird, der Uebungen und Zubereitungen weit mehr ſeyn müſſen, als bey einer geringern Schwierigkeit dieſes Ueberganges. Denn wofern man nicht die groben Vorſtellungen des Flacius von dem moraliſchen Verderben annimmt, und es zu dem Weſen des Menſchen ſelbſt macht: ſo muß doch allemal die Beſſerung des Menſchen, man mag ſie ſich leichter oder ſchwerer gedenken, nach den nämlichen Regeln geſchehen. Die böſen Fertigkeiten, die

ſich

ſich guten Geſinnungen entgegenſetzen, müſſen gebrochen werden, und darin folgt der menſchliche Geiſt keinen andern Geſetzen, als die bey der Austreibung aller andern Fertigkeiten gelten. Es kann dieſes nicht anders als nach und nach, durch lange und vielfache Uebungen erfolgen; es iſt erſt die Frucht mancher bitteren Entwöhnungen, vielfältiger Wachſamkeit, Unverdroſſenheit, nicht weniger ſtrenger Verleugnungen, die dem Menſchen um deſto ſchwerer ankommen, je mehr das Herz eine unrichtige Biegung angenommen, und je mehr dieſe unrichtige Biegung durch die Länge der Zeit verwachſen und verhärtet iſt y).

y) Es iſt unglaublich, auf welche abgeſchmackte Einbildungen man gerathen kann, wenn man dieſes nicht beſtändig vor Augen hat. Ich kann das wieder an dem Beyſpiel des Ignatius von Lojola zeigen. Nirgends kann man deutlicher ſehen, zu welchen Ausſchweifungen die Schwärmerey könne getrieben werden, als in dem Leben dieſes Ordensſtifters. Folgende Beſchreibung ſeiner Bekehrung iſt aus ſeinem eignen Bericht genommen. „Er bildete „ſich in einer ſehr finſtern Nacht ein, er ſähe die h. „Jungfrau Maria, wie ſie das Jeſuskind auf den „Armen hielt. Sie war mit einem hellen Lichte umgeben, und reinigte ſein Herz von allen weltlüſtigen Gedanken und unreinen Bildern, welche

Das ist grade die Methode, die die Schrift vorzeichnet, und es ist nicht wenig zu verwundern, daß sich in dem herrschenden System die Lehre von der übernatürlichen Zurechtbringung neben dieser richtigen Methode erhalten, und daß niemand diesen Widerspruch, der durch so viele gelehrte Köpfe gegangen ist, gemerkt hat. Es wird angeführt, daß die Gnadenwirkungen diesen langen Weg gehen, weil Gott den Menschen als ein moralisches Wesen behandeln wolle. Und das ist ganz richtig, nichts ist der Gottheit anständiger. Aber eben darum ist der Mensch doch destomehr ein moralisches Wesen, je mehr er selbstthätig ist, und je mehr seine guten Neigungen auf seinem eigenen Grunde, durch seinen eignen Fleiß und sein eignes Warten hervorgewachsen sind.

So viel hat das herabgebrachte Gnadensystem gegen sich. Man kann in demselben die Tugend gar nicht als ein Werk der Einsicht und Uebung betrachten,

„seine vorige Lebensart in seiner Einbildungskraft „zurückgelassen hatte; so, daß er von der Zeit „an niemals mehr Aufreizung davon empfun„den haben soll. Man hat nicht angemerkt, wie „die h. Jungfrau dabey zu Werke gegangen, ob man „gleich angemerkt hat, daß diese Erscheinung sehr lan„ge gedauert haben soll.„ S. Versuch einer neuen Gesch. des Jesuitenord. Th. I. S. 17.

ten, dem gerade zuwider, was die Schrift darüber für Regeln und Ermahnungen giebt. In dem Systeme geschieht alles plötzlich, in den Belehrungen Jesu alles stufenweise; in diesen sind Ermunterungen, Regeln der Vorsichtigkeit und Klugheit, in jenem kann man sich darüber auf die Gnade verlassen; in dem einen sind Aufforderungen zur Untersuchung, zu eignem Nachdenken, Aufforderungen, unsern gesunden Verstand, und die Regeln, denen er in andern Angelegenheiten folgt, auf moralische Gegenstände anzuwenden, in dem andern ist alles das überflüssig oder schädlich.

Es ließe sich leicht zeigen, wie genau die Anweisungen der Schrift über die Bildung eines guten Characters in dem Menschen mit dem übereinkommen, was uns eine natürliche Kenntniß des Herzens von der moralischen Zucht lehret, wenn es meine Absicht zuließe, darüber weitläuftig zu seyn.

Es gehöret zuförderst Geduld, Gelehrigkeit und Anstrengung seines Verstandes dazu, wenn unsere moralische Urtheilskraft erleuchtet, richtig, sicher und schnell werden soll. Alle die Einsichten, die uns zu diesem Zwecke führen, sich zu erwerben, ist nicht das

Werk eines Augenblicks; zumal wenn diese Einsichten so mächtig werden sollen, daß alle Kräfte der Seele unter dem beständigen Einflusse derselben stehen. Denn wenn der Verstand noch so sehr damit bereichert ist: so folgt es doch nicht sogleich, daß alle Neigungen des Willens die Herrschaft des Verstandes erkennen, und von seinen Einsichten ihre Richtung annehmen. Diese Unterordnung aller Begehrungskräfte unter das obere Erkenntnißvermögen ist erst die Frucht mancher Uebungen und einer langen Aufmerksamkeit. Es ist dazu nöthig, daß man durch langen Widerstand die Macht der Sinnlichkeit schwäche, und die Erkenntniß des Rechts verstärke; daß man allen Kräften der Seele dieselbe Richtung gebe, und sie auf das lebhafteste für das Gute interessire, damit sie alle unzertheilt dem nämlichen Ziele zustreben.

Das, was den Entschließungen des Willens die meiste Wirksamkeit giebt, Einbildungskraft, Empfindung, Leidenschaften, das muß der deutlichen Einsicht dienstbar gemacht werden, das muß ihr sein Feuer leihen, um dem obern Erkenntnißvermögen Leben und Bewegung mitzutheilen. Die edlen Empfindungen der Ehrbegierde, der Schaam, und der süße Ge-

muß der Selbstzufriedenheit muß zum Besten des moralischen Guten erweckt, unterhalten, und durch die Aussicht in die angenehmsten Befriedigungen befeuret werden. Man muß es überzeugend erkannt haben, daß diese Befriedigungen der bessern Ehrliebe, und diese gegründete Schätzung seiner selbst sich nur auf dem Wege der Tugend finden. Die Verpflichtung zu dem, was recht ist, muß aus der Natur der Sache selbst hergeleitet werden, und zwar muß uns die Wahrheit, die Nothwendigkeit, die Zuträglichkeit dieser Verpflichtung so klar in die Augen leuchten, daß unser Geist von keinem andern Lichte kann irre geführt werden, und daß er schon in dem Genuß der Güter lebt, die nicht so nahe sind, als die Vergnügungen, welche sich seiner Sinnlichkeit darbieten. Bey dem geringsten Versuche, gut zu seyn, und dem Gewissen zu folgen, muß man den Geist auf die Zufriedenheit aufmerksam machen, die mit solchen Siegen über sich selbst verknüpft ist, um ihm die Vortheile der Tugend anschauend zu machen, damit die Erinnerung einer solchen Erfahrung bey künftiger Gelegenheit neue gute Wirkung thue. Durch diese eigene Erfahrung, so wie durch die Erfahrung, die wir durch andere Beyspiele erhalten, wird das Gemüth in dem erkannten Guten bestärkt, wenn es gewahr

wahr wird, daß die moralischen Wahrheiten keine Träume guter Herzen und kranker Köpfe sind, daß sie uns nichts versprechen, was sie nicht auch in der That leisten, indem sie wirklich mit den edelsten Affectionen unsers Herzens harmoniren.

Der moralische Nutzen wohlgewählter Beyspiele ist noch von weiterm Umfange. Sie mögen wahr oder erdichtet seyn: so stellen sie das in einem einzelnen Falle vor, bringen das uns vor unser Anschauen, beschäfftigen damit unsere Einbildungskraft, und drücken es uns unter der bleibenden Form eines gefälligen Bildes ein, was, als allgemeine Wahrheit, nur würde unsere Vernunft beschäfftigt, und also unsere Seele kalt gelassen haben. Sie erregen in uns süße Bewunderung, und dieses hohe Gefühl verschlingt alle unsere andern Empfindungen für geringere Gegenstände, und treibt alle unsere Kräfte zu einem edlen Nacheifern. Tugend scheint uns alsdann Schönheit, und Laster Häßlichkeit. In diesem Lichte muß uns dann beides vorgestellet werden, wenn unser sinnliches Wohlgefallen gegen die Reize der erstern, und unser Abscheu gegen die Scheuslichkeit des letztern erregt werden soll. Je mehr diese Schönheit und diese Häßlichkeit vor unsere Sinne und Einbildungskraft

gebracht

gebracht wird, deſto lebhafter wird dieſes Wohlgefallen und dieſer Abſcheu.

Dies iſt eines der würdigſten Geſchäffte und eine der edelſten Beſtimmungen aller ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften; dahin müſſen ihre Werke abzielen, nicht blos wenn ſie nützen, ſondern auch wenn ſie gefallen wollen. Eine jede Berichtigung und Verfeinerung unſers ſinnlichen Wohlgefallens und unſers ſinnlichen Abſcheues, die wir ihnen zu danken haben, iſt ein ſchätzbarer Beytrag zu unſerer moraliſchen Vollkommenheit. Wenn unſere Seele gegen die Schönheit der Tugend nicht gefühllos ſeyn ſoll: ſo muß auch ihre Empfindlichkeit verfeinert werden, ſo muß das Wohlgefallen an intellectueller Schönheit ſchon die gröbere Sinnlichkeit überwiegen. Die Dichtkunſt muß ſich an unſere Empfindungen wenden, und unſerer Einbildungskraft das Erhabene und Schöne der phyſiſchen und moraliſchen Welt in einem ſtarken und in einem gefälligen Lichte zeigen, und die Beredſamkeit alle ihre Wunderkräfte aufbieten, um unſere Herzen zu erſchüttern. Sie müſſen ſich unſere Thränen dienſtbar machen, und unſere Herzen bey dem Anblick des erdichteten Elends in unverſtellter Wehmuth zerſchmelzen lehren.

Dann erſt, wenn ſo unſere moraliſche Urtheilskraft erleuchtet, unſere Einſichten erhöhet, berichtiget, erweitert werden, unſere ganze Seele für das Gute begeiſtert, und eine jede Fiber unſers Herzens für die allgemeine Gerechtigkeit in Bewegung geſetzt iſt, daß ſie alle anfangen, zum Ehrbaren mit derſelben Federkraft zu ſtreben, womit ſie bey dem ſinnlichſten Weltlinge nach den Gegenſtänden der Sinnlichkeit ſtreben [z]); nur erſt dann, wenn ſo eine böſe Begierde nach der andern geſchwächet iſt, und eine Neigung nach der andern eine beſſere Richtung erhalten hat, nur erſt dann fängt der gute Character an, zu einer vollkommenern Form ſich zu bilden. Alle vernünftige und auf die Erfahrung gegründete Kenntniß des menſchlichen Herzens führt uns hiebey auf die Mittel und die Methode, die ich eben beſchrieben habe.

Und

z) S. in den Oeuvres poſthumes de *Leibnitz* die Nouveaux eſſays ſur l'Entend. hum. L. 2. c. 16. p. 150. „Il eſt très aſſuré, qu'on pourroit accoutumer les „jeunes gens à faire leur plus grand plaiſir de l'exercice de la vertu. Et même les hommes faits „pourroient ſe faire des loix et une habitude de les „ſuivre, qui les y porteroit auſſi fortement, et avec „autant d'inquietude, s'ils en etoient détournés, „qu'un yvrogne en pourroit ſentir, lorſqu'il eſt empeché d'aller au cabaret.„

Und dieſe Vortheile, die in der Erziehung des Menſchen zur Tugend ſo gute Dienſte leiſten, hat die weiſe Sorgfalt Jeſu in ſeinen moraliſchen Unterweiſungen ſehr gut zu nutzen gewußt. In dieſen Unterweiſungen iſt nichts, was uns eine übernatürliche Umkehrung auch nur vermuthen ließe. Der eigenthümliche Character eines jeden beſondern Volkes, ſo fern er nichts unmoraliſches enthält, ſollte durch die Lehre Jeſu nicht umgeſchaffen werden, und ein chriſtlicher Spanier ſollte von einem chriſtlichen Grönländer noch immer verſchieden genug bleiben. Den einzelnen Menſchen ſollte immer noch ſein herrſchendes Temperament von andern unterſcheiden; der ungeſtüme Petrus ſollte nicht der ſanfte weichherzige Johannes werden. Dieſe unterſcheidenden Charactere konnten auch immer noch ihre Aeußerungen behalten, auch noch oftmals die Gränzen überſchreiten, und in raſche Uebereilung ausbrechen oder in zaghaftes Nachgeben niederſinken. Die Befreyung eines jeden von ſeinen Schwachheiten ſollte nicht das Werk eines Allmachtswortes, ſondern der Belehrung, der freundlichen Beſtrafung, allmäliger Entwöhnungen durch Wachſamkeit und Uebung ſeyn.

Weit entfernt einen blinden Gehorſam zu fodern, der ohne Vernachläſſigung der edeln Vernunftfähigkeit

keit nicht möglich ist, wendet sich Jesus vielmehr an unsern Verstand selbst, um aus seinen allgemeinsten, unleugbarsten Grundsätzen die Billigkeit und Zuträglichkeit unserer Pflichten herzuleiten; er fodert unsere vernünftige Ehrbegierde auf, sich durch die strengste Gewissenhaftigkeit hervorzuthun, und dem was rühmlich, was ein Lob, was eine Tugend ist, nachzutrachten. Er verspricht uns Erquickung, er verheißt uns Ruhe der Seele, er beruft sich auf unsere Erfahrung (Joh. 7. 17.) und weiset uns auf fremde Beyspiele. Bald hüllet er seine Lehren in das gefällige Kleid eines Apologen, bald trägt er sie unverhüllt, aber mit dem keuschen Schmucke einer affectvollen Beredsamkeit vor.

Seine Apologen sollen nicht blos den Verstand überführen, sie sollen auch das Herz bis in seine innersten Fibern bewegen. Indem das gerührte Herz an seinen sympatherischen Pulsschlägen den beraubten und verwundeten Samariter für ein empfindliches Geschöpf von seinem Geblüt erkennet, soll der Verstand vergessen, daß er ein Feind seiner Religion sey, und in ihm nichts als den Bruder finden, der ihm durch die Bande der menschlichen Natur verwandt ist. Dieses Verfahren Jesu hat kein einziges Merkmal an sich, welches etwas Uebernatürliches verriethe. So versich-

tig,

tig, ſo behutſam gehet man nicht zu Werke, ſo begierig nimmt man nicht alle Vortheile mit, die natürlicher Weiſe einen glücklichen Erfolg ſichern können, wenn man durch einen Wink eben ſo große Dinge verrichten darf.

Alles entdeckt uns daher in dieſer Methode Jeſu den ſtufenweiſe fortſchreitenden Weg der Natur, worin jedes Hülfsmittel gebraucht, jede der Triebfedern genutzt iſt, die in der menſchlichen Seele bereit liegen, wodurch in ihr Denkungsart, Geſinnungen, Entſchlüſſe können hervorgebracht werden, und wodurch auch wirklich Entſchließungen in Angelegenheiten, die nicht moraliſcher Natur ſind, entſtehen. Es iſt zu beklagen, daß eine ſpätere Schwärmerey dieſe ſehr würdigen Triebfedern zu nicht geringem Nachtheil der Tugend, wider die Abſicht des urſprünglichen Chriſtenthums, als irdiſch und fleiſchlich verworfen hat. Auf ſolche natürlichen Mittel gründet nun Jeſus ganz allein die vernünftige Erwartung eines guten Erfolgs bey der Beſſerung des Menſchen. Denn aus allen den Ausſprüchen der Schrift, die uns auf göttliche Einflüſſe verweiſen, läßt ſich durch keine richtige Schlußfolge die Hoffnung auf übernatürliche Einwirkungen rechtfertigen a).

Weil

a) „Il eſt bien vrai, que le contentement, qu'on trou-

„ve

Weil ich mich hier nicht in exegetiſche Erörterungen einlaſſen kann: ſo will ich ein Paar Stellen eines ſcharfſinnigen Schriftforſchers anführen, die uns ſtatt eines Schlüſſels zu der bibliſchen Lehre von den Gnadenwirkungen dienen können. Der gelehrte Carl le Cene ſagt in ſeinen Unterredungen über verſchiedene theologiſche Materien b): „Seit einigen Jahren hat ein berühmter Gottesgelehrter in „Frankreich (Claud. Pajon) angefangen, mit mehrerer Deutlichkeit, als bisher geſchehen war, von „der Art, wie Gott den Menſchen bekehret, zu reden. „Die meiſten Gottesgelehrten glauben, daß es durch „eine unmittelbare Wirkung des H. Geiſtes geſchehe, „welcher auf eine unbegreifliche Art in das Weſen der „Seele wirke, und nicht allein den Verſtand erleuchte,

„ſon-

„ve dans la conſideration de la grandeur et de la „bonté de Dieu, dans la pratique des vertus eſt ne „*grace de Dieu* et des plus grandes: mais ce n'eſt „pas toujours une grace, qui ait beſoin d'un ſecours „*ſurnaturel* nouveau, comme beaucoup de ces bon„nes gens le pretendent„ iſt eine ſehr einleuchtende Bemerkung des Leibnitz in ſ. Nouv. Eſſ. L. 4. c. 19. S. 474.

b) S. Le Cene Entretiens ſur diverſes matieres de Theologie. Amſterdam 1685. 12. Diſcours preſm. Der letzte Theil dieſes Buchs iſt vom Le Clerc.

„ſondern auch durch ſeine Allmacht den Willen beſtim-
„me. Dieſer Gottesgelehrte hingegen behauptet, daß
„die Predigt des göttlichen Worts, in Verbindung mit
„verſchiedenen Umſtänden, welche alle die Erweichung
„des menſchlichen Herzens befördern, und wohin eine
„gute Erziehung, gute Beyſpiele, ein genauer Umgang
„mit frommen Leuten, Trübſale und alle andere Dinge
„gehören, welche uns ordentlicher Weiſe rühren; er
„behauptet, ſag ich, daß alle dieſe Umſtände in Ver-
„bindung mit dem göttlichen Worte zu unſrer Bekeh-
„rung hinreichen, ohne daß man nöthig habe, eine
„unmittelbare Wirkung des H. Geiſtes dabey anzu-
„nehmen, von welcher die h. Schrift uns, ſeiner Mei-
„nung nach, nichts geſagt hat.„

In ſeinem Werke, welches die Aufſchrift führt: Prüfung des Unvermögens in Abſicht frommer und tugendhafter Handlungen, welches die meiſten Chriſten den Menſchen zuſchreiben, handelt er in einem beſondern Kapitel von den Ausdrücken, deren ſich die h. Schrift bedienet, wenn ſie die Bekehrung des Menſchen beſchreibt. Er ſpricht daſelbſt folgendergeſtalt: „Es iſt indeſſen wahr, daß, wenn die h.
„Schrift von der Bekehrung aller Menſchen überhaupt
„redet, ſich dieſelbe ſolcher Ausdrücke bediene, welche
„nichts

„nichts geringeres vorauszuſetzen ſcheinen, als die Er-
„leuchtung eines Blinden, die Auferweckung eines
„Todten, und die Hervorbringung ganz neuer Geſchö-
„pfe; daß ſie ſogar ausdrücklich melde, daß es gewiſ-
„ſermaaßen Gott allein ſey, welcher dieſe Verände-
„rung wirke, ohne daß der Menſch im geringſten etwas
„dazu beytrage. Ungeachtet aber dieſe Einwürfe er-
„heblich ſeyn möchten: ſo kann man doch leicht be-
„merken, wenn man ſie ein wenig näher betrachtet, daß
„dieſe Handlungen Gottes in dem Herzen des Men-
„ſchen etwas gelinder ausgelegt und nicht der Schärfe
„nach verſtanden ſeyn wollen, weil man die Beſchrei-
„bungen von dem natürlichen Verderben des Menſchen
„nicht dem Buchſtaben nach nehmen, oder auf den
„Gleichniſſen, welche daſſelbe vorſtellen, beſtehen kann,
„ohne ſich von dem Zwecke und der Abſicht des göttli-
„chen Worts zu entfernen. Dann wenn z. B. geſagt
„wird, daß uns Gott das ſteinerne Herz wegneh-
„me, und uns ein fleiſchernes gebe; daß er uns er-
„leuchte; daß er uns erneure; daß er uns von
„neuem ſchaffe; daß er uns auferwecke; daß er uns
„das Vermögen ſchenke, an Chriſtum zu glauben,
„und endlich, daß er in uns wirke das Wollen und
„Vollbringen nach ſeinem Wohlgefallen: ſo wird
„damit nicht geſagt, daß Gott alsdann nach ſeiner

„All-

„Allmacht handle: sondern dies bedeutet nur, daß sich „Gott des Dienstes seiner Knechte bediene: und wenn „gesagt wird, daß Gott uns erneure, daß er uns zu „seinen Kindern gebäre, so sagen uns die Apostel „ausdrücklich, daß es durch den Unterricht geschehe, „welchen wir aus der H. Schrift schöpfen können; und „Gott schenket uns den Glauben an ihn, wenn er die „Predigt der Wahrheit in unsern Ohren erschallen läßt. „Er wirket in uns das Wollen und Vollbringen durch „seine Verheißungen und seine Drohungen, und durch „die übrigen Mittel, welche er in seiner Hand hat, und „welche geschickt sind unsern Willen zum Gehorsam ge„gen ihn zu neigen, und zu machen, daß uns diese rühm„liche Unternehmung glücklich von Statten gehe. Und „sagen wir nicht täglich, daß wir jemand den Willen „und die Mittel ertheilet, in seinem Vorhaben fortzu„kommen, wenn wir ihm einen guten Rath gegeben ha„ben? Mit wie viel mehrerem Grunde kann dieses „nicht von Gott gesagt werden, welcher uns so heilsa„me Rathschläge giebt c)?„

Ich will am Ende dieser Abhandlung nur noch anmerken, daß, wie man das morgliſche Gute in dem Menſchen den unmittelbaren Einwirkungen Gottes zugeſchrie-

c) S. Le Cene de l'Etat de l'Homme après le Peché et de sa Prédestination au salut. Amſterd. 1684. 12. P. I. Ch. 8. Dieſes iſt der allgemeine Titel des Buchs; der im Texte angeführte iſt der beſondere Titel des erſten Theils.

geſchrieben, man ebenfalls das Böſe als unmittelbare Einflüſſe des Teufels angeſehen habe. Es iſt zu beklagen, daß ſich ſelbſt Young mit unter denen befindet, die ſich hierüber am gröbſten ausgedruckt haben. Er ſagt: „Die H. Schrift verſichert uns an vielen Stellen, daß ſich der Teufel wirklich und beſtändig mitten unter uns aufhalte, um uns zu verführen, zu täuſchen und zu verderben. Wir können auch keinen gröſſern menſchlichen Beweis von dieſer Wahrheit haben, als eben dieſes Exempel unſerer Gedanken in Abſicht auf die Betrachtung einer ewigen Glückſeligkeit; worin ſie wider ihre Natur und die Art der Aufmerkſamkeit, die ſie auf weltliche Dinge zu wenden pflegen, auf eine ſo unerklärliche Weiſe, ſchlaff und träge, oder flatterhaft und zerſtreut ſind, und ſich durch Kleinigkeiten abrufen und zerſtreuen laſſen, daß man den Grund ihrer Aufführung weder in einer freywilligen, noch in einer mechaniſchen Urſache, die ſich blos in uns ſelbſt findet, ſondern in dem äußerlichen Einfluſſe und der Eingebung jenes böſen Geiſtes ſuchen kann.„ S. den wahren Werth des menſchlichen Lebens im 2ten B. der deutſchen Ueberſ. Ich glaube, es ſey nicht nöthig, zu ſagen, wie gefährlich eine ſolche Theorie in der Moral iſt.

VIII.

Wir müſſen alſo den Menſchen ſeiner eigenen Thätigkeit überlaſſen. Sein Schickſal wird von nichts anders als von ſeiner eigenen Tugend abhangen, und zwar genau von dem Grade derſelben, den er nach ſeinen Fähigkeiten und Umſtänden hat erreichen können. Dieſes, glaube ich, werde folgen müſſen, wenn es gründlich genug erwieſen iſt, daß das Wohlſeyn des Menſchen nicht auf der Zurechnung eines fremden Verdienſtes beruhe, daß es nach einem weiſen Rathſchluſſe ausgetheilt werde, daß die Quelle eines guten Betragens nicht von dem erſten Menſchen vergiftet ſey, und daß er alſo keiner übernatürlichen Unterſtützung der Allmacht zu ſeinem Wohlverhalten bedürfe. Alsdann bliebe nichts übrig, wodurch irgend jemand, der nicht zur chriſtlichen Kirche gehört, von ſeinem Antheil an Glückſeligkeit ausgeſchloſſen würde, als ſeine eigene Schuld. Es würde ſich alſo fragen: 1) Iſt in der Religionserkenntniß eines Menſchen, welcher der Hülfsmittel des Chriſtenthums beraubt iſt, nothwendig etwas, das ihn in den Augen Gottes ſtrafbar macht; 2) Iſt er zu dem nöthigen, oder

wie gar einige wollen, zu allem moraliſchen Guten unfähig? Dieſe beiden Fragen müſſen noch beantwortet werden, wenn man dieſe Unterſuchung auf eine befriedigende Art zu Ende bringen will.

Muß ein Heide um der Religion willen, worin er lebt, nothwendig verdammt werden? Dieſe Frage zerfällt wiederum in mehrere andere.

1) Sind alle Religionen, außer der jüdiſchen und chriſtlichen, allezeit abgöttiſch und polytheiſtiſch geweſen?

2) Sind alle Bürger eines Staates, deſſen öffentliche Religion Abgötterey und Polytheismus iſt, nothwendig Abgötter und Polytheiſten?

3) Wenn ſie es ſind, können ſie es nicht aus irrendem Gewiſſen ſeyn?

Wer getrauet ſich nicht auf den erſten Anblick eine richtige und genaue Erklärung von der Abgötterey zu geben? Und doch haben größtentheils alle diejenigen Definitionen derſelben, die wir bey den ſcharfſinnigſten Philoſophen finden, eine Unvollſtändigkeit, der man erſt durch eine weitere Entwickelung abhelfen muß. Es kann unmöglich hinreichend ſeyn, zu ſagen,

gen, daß die Abgötterey in der Anbetung eines solchen Dinges bestehe, welches nicht Gott ist. Wenigstens, wenn in diesem Verstande die Abgötterey strafbar seyn sollte: so müßte der Abgötter zuvor eine richtige Vorstellung von Gott haben, und alsdenn ein Ding, das nicht Gott ist, an die Stelle des erkannten wahren Gottes zum Gegenstande seiner Anbetung nehmen. In diesem Falle würde er ein heuchlerischer Böswicht seyn, den wir dem Schicksal überlassen müssen, das seine Ruchlosigkeit verdient. Hält er aber den Gegenstand seiner gottesdienstlichen Verehrung wirklich für die Gottheit: so ist er ein Irrender, und muß als ein solcher gerichtet werden. Es wird alsdann bey der Bestimmung seiner Schuld und Unschuld blos darauf ankommen, wieviel sein Herz an seinem Irrthum Antheil genommen, wieweit er solchen vermeiden oder nicht vermeiden können.

Die Erklärung von der Abgötterey, die ich angeführt habe, ist von Wolf d) und Baumgarten, zwey großen Meistern im Definiren, gegeben worden; allein sie ist zu allgemein und unbestimmt, als daß sie fruchtbar und zur Anwendung tüchtig seyn könnte.

d) *Wolfii* Theol. nat. T. II. §. 653. *A. G. Baumgarten* Eth. §. 87.

Das was ein jeglicher anbetet, das hält er für Gott, und wenn es nicht die Gottheit wirklich ist, so ist sie es doch in seiner Vorstellung. Diese Vorstellung ist also unrichtig, es ist darin etwas enthalten, was dem Subject, nämlich der Gottheit, nicht zukömmt. Und dieses kann nichts anders seyn, als die Endlichkeit. In die Classe der endlichen Dinge gehören insonderheit die sinnlichen Gegenstände, die eben deswegen, weil sie Vorwürfe der Sinne sind, das Gepräge ihrer Endlichkeit an sich tragen. Also wäre ein Abgott ein jedes endliches Ding, und vornemlich ein solches, das in die Sinne fällt, das aber die Unwissenheit zum Gegenstande seiner Anbetung macht.

Hiebey ist indeß noch ein Unterschied zu bemerken, der bisher noch immer in dieser Materie ist übergangen, oder wenigstens in keiner Erklärung ausgedruckt worden. Der Sprachgebrauch schränkt nämlich den Begriff nur auf diejenigen sinnlichen Gegenstände ein, die Theile der sichtbaren Welt sind. Nun aber ist es nicht blos möglich, es ist nichts gemeiner, als daß sich der ungeübte Verstand auch bey der größten Geistigkeit der öffentlichen Religion doch die außerweltliche Gottheit eingeschränkt und unter einem sinnlichen Bilde vorstellt. Diese Bemerkung

kung ist für unsere gegenwärtige Betrachtung von nicht geringer Wichtigkeit, und man wird sie in der Folge nicht aus den Augen verliehren dürfen. Man würde die Anzahl der Abgötter und damit der Strafbaren über seine eigene Absicht vermehren, wenn man alle dahin ziehen wollte, die in ihrer Vorstellung sich nicht zu der ganzen geistigen Schrankenlosigkeit Gottes erheben können. So gewiß indeß dieser Irrthum ein Irrthum ist, so ist doch noch immer die wahre Vorstellung damit verbunden, daß die Welt von einer außerweltlichen Ursach abhange und regiert werde, und das ist eine sehr schätzbare Religionswahrheit.

Allein das Heidenthum e) faßt außer der Abgötterey auch noch die Vielgötterey in sich. Wir nennen nämlich, wie ich bemerkt habe, die Anbeter von irgend einem Dinge, das der aufgeklärte Verstand für ein Geschöpf erkennen muß, von so edler Art es auch seyn mag, Abgötter und Heiden, eben

e) Ich nehme diese Benennung in dem allerweitesten Sinne, indem ich alle Völker darunter begreife, die irgend ein endliches Wesen als eine Gottheit angebetet haben. Der Sprachgebrauch der Philosophen macht sie der Vielgötterey gleichbedeutend. Siehe *Wolfii* Theol. nat. T. II. §. 646. *Reuschii* Syst. metaph. §. 1091. *Ribovii* Theol. nat. §. 59.

in ſofern ſie ſich in dem Gegenſtande ihrer Verehrung irren, und einem ſinnlichen Gegenſtande den Inbegriff göttlicher Eigenſchaften beylegen. Der Weg aber von dem einen Irrthum zum andern, von der Abgötterey zur Vielgötterey, iſt nichts weniger als weit. Wer die Welt von einem eingeſchränkten Weſen abhängig macht, kann leicht verleitet werden, dieſer eingeſchränkten Götter, die ſich gar nicht ausſchlieſſen, mehrere anzunehmen. Der Begriff von dem allerhöchſten Weſen hiernächſt läſt, wenn er genau und ausführlich iſt, nichts körperliches zu; wo er das aber nicht iſt, da kann der Verſtand nichts unanſtändiges darin finden, die Gottheiten mit Körpern zu bekleiden und ſich dieſelben unter materiellen Bildern vorzuſtellen. Alles das nun iſt Irrthum, und dafür haben es die ſcharfſinnigſten Philoſophen erkannt f). Kein Irrthum aber iſt an ſich ſelbſt ſtrafbar, er kann es nur durch andere hinzukommende Verſchuldung werden.

Die Menſchen ſind zwar immer geneigt, die Irrthümer des Verſtandes für Bosheit des Herzens auszuge-

f) *Paganiſmus* eſt *error* in cognitione de Deo, ſ. *Reuſchii* Syſt. metaph. §. 1093. So auch Ribov: *Gentiliſmus* eſt *error* de univerſitatis a pluribus Diis dependentia.

zugeben, und nur ein solches feindseliges Urtheil hat können die Verfolgung der Irrenden hervorbringen und rechtfertigen; man hat ihre Körper zerstört, um die Seelen zu retten. Ist aber wol etwas übermüthigeres, als so dreist die innern Empfindungen anderer zu richten, und etwas grausameres, als sie so leichtsinnig zu verdammen? Die Gerechtigkeit kann allerdings ein Irrender und auch ein Heide von uns verlangen, daß wir die Ehrlichkeit seines Herzens wegen der Irrthümer seiner Urtheilskraft nicht in Zweifel ziehen. „Im Gegentheil, sagt ein scharfsinniger Vertheidiger der Irrenden z), „wenn wir so „glücklich sind, uns zu überzeugen, daß es keine Irr„thümer giebt, in welche nicht Menschen unschuldiger „Weise fallen können; daß es kein Vorurtheil des „Verstandes giebt, mit welchem die Rechtschaf„fenheit des Herzens nicht bestehen könne; so „wird die Verschiedenheit unserer Meinungen unsere „gegenseitige Liebe und Achtung nicht verringern.„

Die Irrthümer, welche die Gottheit betreffen, dürfen hiebey keine Ausnahme leiden, sie sind ebenfalls nur in dem Maaße strafbar, als sie vermieden wer-

z) S. *Joseph Priestly's* Considerations upon the difference of opinions among the Christians, S. 13.

werden können, oder als man sich dabey gegen Gründe und Ueberzeugung ungewissenhaft betragen und einem andern Interesse als dem Interesse der Wahrheit Raum gegeben hat. Wir müssen das höchste Wesen hier als einen Gegenstand unsers Denkens ansehen, der mit zu der Kette der Wahrheiten gehöret, welche den Inbegriff menschlicher Vernunfterkenntniß ausmachen. Die Erkenntniß Gottes hängt also, wie alle andere Erkenntniß, von der Aufklärung unsers Verstandes durch ein gewissenhaftes Nachdenken ab. Sie wird folglich auch richtiger, ausgebreiteter, gewisser, anständiger und lebhafter werden, je mehr der Verstand mit den ersten Grundsätzen des menschlichen Wissens vertraut wird, und je mehr die Reihe von Vernunftwahrheiten, die er übersehen kann, anwächst.

Um diese Betrachtung auf unsern gegenwärtigen Fall anzuwenden, so ist augenscheinlich, daß die Lehre von der Einheit Gottes und von der Einfachheit seines Wesens sich nur in einem Verstande recht rein und unverfälscht befinden kann, der sich von der Unendlichkeit Gottes eine richtige Vorstellung macht. Dieser Begriff der Unendlichkeit ist aber nichts weniger als leicht zu erlangen; man kömmt nicht anders dazu, als durch den Weg einer langen Uebung in dem abstrac-

abſtracteſten Nachdenken; wofern die Erkenntniß der Einheit Gottes, die ſich auf dieſen Begriff der Unendlichkeit gründet, nicht ein blos auf Vorurtheil angenommener Glaube ſeyn, und wofern ſie ſich auch gegen alle Einwürfe feſt erhalten ſoll.

Man darf nur mit einigen Vernunftbeweiſen von der Einheit Gottes den Verſuch machen, um ſich von den Schwierigkeiten derſelben zu überzeugen. Ich will einen und den andern zur Probe herſetzen, um dieſen Verſuch zu erleichtern.

1. Gott iſt der Inbegriff aller Vollkommenheit. Alle wahre und unbegränzte Vollkommenheiten können neben einander beſtehen, ſie machen ein einziges Syſtem aus. Ein Weſen, das alle dieſe unbegränzte Vollkommenheiten beſitzt, iſt ganz beſtimmt, hat alles, was zu ſeiner Individualität gehört. Wollte ich mir alſo noch ein anderes unendliches Weſen denken: ſo müßte dieſes ebenfalls alle unbegränzte Vollkommenheiten haben, die ihm ſeine genaueſte Individualität geben würden, und dieſe würde gerade dieſelbige ſeyn, als die Individualität des vorigen; ich würde es mithin von jenem durch nichts unterſcheiden können. Dieſes Unterſcheiden gehört aber noth-

nothwendig dazu, wenn sie der Verstand sich als Eins und Zwey denken soll. Dazu muß ein jedes seine besondere Individualität haben, und die kann keines von beiden erhalten, ohne etwas von seiner Vollkommenheit zu verlieren.

2. Wir bekommen auch durch den Weg eine Ueberzeugung von der Einheit Gottes, wenn wir den göttlichen Verstand als den Inbegriff aller Wahrheiten betrachten. So unendlich die Kette aller Wahrheiten ist, so fest sind diese Wahrheiten mit einander verbunden; sie machen die genaueste Einheit aus. Haben wir von dieser Einheit die innigste Anschauung, und wir bestreben uns, einen anderen unendlichen Inbegriff uns vorzustellen: so müssen wir erfahren, daß wir immer in den vorigen wieder zurückfallen, daß uns das nicht ein Zweytes seyn kann, was mit dem Ersten ganz dasselbige ist, und wobey wir uns nicht eine einzige Vorstellung denken können, die nicht schon in dem vorigen enthalten wäre.

So augenscheinlich uns anjetzt alles dieses vorkommen mag, die wir es in der gegenwärtigen Masse der menschlichen Kenntnisse schon zubereitet finden: so viele Mühe hat es doch gekostet, diese allgemeinen

Wahr-

Wahrheiten eine nach der andern in dasjenige Licht zu ſetzen, bey deſſen Scheine wir zu der Ueberzeugung von der Einheit Gottes kommen. Grotius h) ſagt daher ſehr richtig: „die übrigen Begriffe ſind nicht ſo „evident, als: daß nicht mehr als Ein Gott ſey: „daß nichts von dem, was wir ſehen, Gott ſey, „nicht die Welt, nicht der Himmel, nicht die Sonne, „nicht die Luft: daß die Welt, oder auch nur die „Materie, woraus ſie beſteht, nicht von Ewigkeit da „ſey, ſondern daß ſie von Gott geſchaffen worden.„

Der Begriff der Unendlichkeit läßt ſich in einem ungebildeten Kopfe nicht ſo leicht entkörpern, dieſer bleibt bey einer ſinnlichen Unendlichkeit ſtehen, denkt ſich höchſtens eine ſinnlich unbegränzte Ausdehnung, und iſt folglich noch immer von der wahren Unermeßlichkeit des allerhöchſten Weſens, wodurch er auf die Einheit deſſelben geführt würde, weit entfernt. So lange aber die Erkenntniß Gottes bey dem Menſchen nicht die Folge von einer richtigen Vorſtellung ſeiner Unend-

h) „Caeterae notiones non aeque ſunt evidentes, ut. *Deos plures una non eſſe: nihil eorum quae videmus, Deum eſſe*, non mundum, non coelum, non ſolem, non aërem: mundum non eſſe ab omni aeternitate, ac ne eius quidem materiam, ſed a Deo factam. Grotius de Jure B. et P. L. II. cap. 20. §. 47. n. 1.

Unendlichkeit iſt: ſo lange kann ſie ſelbſt nicht durch eine unmittelbare Offenbarung unter ihnen erhalten werden. Das jüdiſche Volk war, ungeachtet der nachdrücklichſten Belehrungen von der Einheit des Jehovah, beſtändig geneigt, dieſem einzigen Gott noch andere beyzugeſellen, ohne deswegen dem Dienſte deſſelbigen zu entſagen. Der ungebildete Verſtand der rohen Menge hatte ſich noch nicht zu würdigen Begriffen von der unendlichen Natur des höchſten Weſens empor geſchwungen, und, darum konnten auch die häufigſten Einſchärfungen der Einheit deſſelben bey ihnen nicht haften.

Das nämliche Schickſal hat dieſe Einheit in den barbariſchen Zeiten des Chriſtenthums gehabt. Die ganze chriſtliche Welt theilte, bey dem deutlichſten Unterricht von dem einfachen und geiſtigen Weſen Gottes in den Schriften des N. T. ihre Verehrung zwiſchen einer unzähligen Menge von heiligen Gegenſtänden.

Selbſt die leichtere Ueberzeugung von dieſer Einheit aus dem Zuſammenhange des ganzen Weltalls erfordert eine gewiſſe Bildung des Geiſtes. Dieſes Argument für die Einheit des Regierers aus der Einheit des Plans in der ganzen Verknüpfung der Dinge

wirkt

wirkt indeß noch am meiſten auf einen gemeinen Verſtand. Wenigſtens wirkt es in dem kindiſchen Alter der Menſchheit durch einen dunkeln Eindruck das Anſchauen einer einzigen erſten Urſach, bey der Wahrnehmung der gegenſeitigen Beziehungen aller Theile des Weltalls auf einander, wovon er noch keinen entdeckt, der nicht zu der nämlichen Kette gehörte. Allein man muß wohl bemerken, daß dieſes Anſchauen nur die Wirkung eines dunkeln Eindrucks des ganzen unermeßlichen Weltraums iſt. Der nächſte Schritt der Entwickelung des menſchlichen Verſtandes beſteht in einer anfangs ſehr unvollſtändigen Erwägung einzelner Theile. Und dadurch wird dann das Band, welches die erſte Vorſtellung von dem Weltall zuſammenhielt, zerriſſen, bis ein fortgehendes Nachdenken es wieder unauflöslich zuſammenknüpft.

Dieſe auf Ueberlegung gegründete Wahrnehmung des Zuſammenhangs in der Natur aber ſetzt nothwendig eine Aufmerkſamkeit auf das Ganze und auf die Verbindung ſeiner Theile voraus i). Es gehöret

augen-

i) Dieſe Bemerkung des Zuſammenhanges iſt noch von den erhabneren tranſcendentalen Einſichten einer genauern Philoſophie unterſchieden, die bis auf die einfachen Subſtanzen des ganzen Weltalls hindurchdringt

augenscheinlich die Betrachtung dazu: alles, was ich sehe, ist ein Theil einer einzigen Maschine, in welcher

dringt und in allen ihren Veränderungen nichts als Ordnung, Zusammenkettung und Harmonie wahrnimmt. Allein zu diesen erhabenen Entdeckungen, wobey sich das Gemüth in unaussprechlicher Wonne verliert, wird der menschliche Verstand erst durch die einsige Betrachtung der Unendlichkeit Gottes geleitet, so wie diese letztere von den ersten wiederum ihr Licht und Anschauen erhält. In einer so genauen und entzückenden Harmonie stehen die Wahrheiten mit einander! So verheißt uns ein jeder Schritt, den wir tiefer in den Geheimnissen der Weisheit thun, neues Vergnügen.

Diejenigen, welche diesen allgemeinen Zusammenhang verlacht haben, müssen in den innern Lehren einer tiefsinnigern Philosophie nicht sonderlich unterrichtet seyn. Nichts scheint freylich auf den ersten Anblick lächerlicher, als wenn man, wie Voltaire thut, einen Vertheidiger dieses Zusammenhanges sagen läßt: Ein Bramine hob zuerst seinen linken Fuß aus dem Ganges, darum ward Heinrich der vierte erstochen. Man muß gestehen, daß der umgekehrte Satz: „Ein Bramine hob zuerst seinen rechten und nicht seinen linken Fuß aus dem Ganges, also ward Heinrich der vierte nicht erstochen, lächerlich sey. Aber der Schluß würde gar nicht lächerlich seyn: also wurde er nicht auf diese Weise

bis

cher alle Theile und ihre Bewegungen übereinſtimmen, ſie kann alſo nur einen einzigen Werkmeiſter haben; es iſt auch kein Grund, deren mehrere anzunehmen;

bis in den kleinſten Modificationen erwiedet. Voltaire hat nicht bemerkt, daß zur Hervorbringung einer Wirkung unendlich viel Partialurſachen zuſammenlaufen müſſen. Wenn eine einzige davon fehlte: ſo würde die ganze Wirkung nicht ganz ſo erfolgen, aber dieſe einzige Urſach kann nicht die ganze Wirkung hervorbringen. Daher heißt dieſer Zuſammenhang erwieſen, und man kann nicht ſagen, wie der Verfaſſer der Queſt. ſur l'Encyclop. will: „tout a des peres, mais tout n'a pas des enfans.„

Eine jede Begebenheit hat zwar nicht alle andere Begebenheiten zu Kindern, aber dennoch kann ſie nicht ganz ohne Kinder ſeyn. Wenn irgend etwas in der Welt ohne Kinder wäre: ſo wäre die allgemeine Verwandtſchaft zerriſſen, es müßte eine Linie in der großen Familie aufgehen, und irgendwo müßten wieder Kinder ohne Vater hervorkommen, oder es würde der Familie an einer ſchönen Nachkommenſchaft fehlen, die zur Vollkommenheit des ganzen Hauſes gehört hätte: weil das Haus Gottes nicht voll genug ſeyn kann. Ohne Allegorie: der allgemeine Zuſammenhang in der Welt beruht auf der Weisheit Gottes, der geringſte Mangel an Zuſammenhange ſetzt alſo auch einen Mangel an Weisheit in Gott voraus.

nehmen; denn es iſt vernünftig, bey Einer Urſache ſtehen zu bleiben, wenn ſie hinreichend iſt, die Wirkung zu erklären. Man ſehe zu, ob ſich dieſes Nachdenken zu einer Zeit leicht erreichen läßt, da die geſellſchaftlichen Verbindungen noch klein ſind, und die Zuneigungen ſich in die engen Mauren einer neuerbauten Stadt einſchließen, oder da die Barbarey und Unwiſſenheit den rohen Geiſt verhindern, weiter als vor ſeine Füße zu ſehen.

Wenn dieſes nun ſchon ſchwer iſt; ſo kann man wol nicht erwarten, daß die Erkenntniß Gottes damals ohne Irrthümer ſeyn ſollte. Der Begriff von der Unendlichkeit ſeines Weſens erfordert ſo viel andere vorläufige Ideen, dieſe Ideen ſind ſo abſtract und tranſcendental, daß es kein Wunder iſt, wenn der menſchliche Verſtand ſie erſt ſpät ganz rein erhalten hat; und daß er erſt das trübe Waſſer mancher Irrthümer hat herausſchöpfen müſſen, ehe er die lautere Wahrheit auf dem Grunde des Brunnens liegen geſehen. Die Begriffe von Ordnung, Wahrheit, Uebereinſtimmung, Vollkommenheit, von Urſach und Wirkung, von Handeln und Leiden, von Realität und Schranken, von Nothwendigkeit und Zufälligkeit, und noch mehrere andere, die zu dem Begriffe einer unendlichen

chen Substanz gehören, sind so abgezogen, daß sie gerade die letzten seyn werden, welche sich der menschliche Verstand deutlich macht. Doch aber gehören sie alle zu unserm Nachdenken über die Natur Gottes, und unsere Erkenntniß von dieser wird nach dem Maaße richtig seyn, als jene Begriffe bey uns an Richtigkeit und Deutlichkeit gewinnen.

Das ist aber erst das Werk fleißiger Uebung und unermüdeten Nachdenkens, dazu gehört Fähigkeit und Gelegenheit zum Unterricht. So wie wir diese genutzt haben, und haben nützen können, danach werden unsere unrichtigen Vorstellungen von der Gottheit strafbar seyn oder nicht; die Größe des Gegenstandes unserer Irrthümer wird nur in sofern dabey in Betrachtung kommen, so fern Dinge von großer Wichtigkeit auf unsern Fleiß mehr Anspruch machen, als Dings von geringerer Erhablichkeit k).

k) In diesen und den folgenden Betrachtungen sind die allgemeinen Gründe von den Rechten des irrenden Gewissens enthalten. Man kann sie weiter ausgeführt und auf besondere Fälle angewandt finden in Bayles Nouvelles Lettres de l'auteur de la Crit. gen. de l'hist. du Calvinisme de Mr. Maimbourg. Lett. IX. T. I. S. 245. u. ff. und in seinem Comment. philos. Th. 2. Cap. 9. 10. 11.

Was ein gründlicher Gottesgelehrter [1]) hierüber bemerkt, ist einleuchtend. „Der Wille Gottes, sagt er, „geht auf das Gute. Ich thue also den Willen Gottes, wenn ich das Gute als Gutes will (und also „auch der Wahrheit als Wahrheit Beyfall gebe). „Meine Verbindlichkeit hiezu kann nicht gröſser seyn, „als die Möglichkeit, das Gute (und Wahre) zu erkennen, die aus meiner Fähigkeit, und aus den Gelegenheiten zum Unterricht, die ich gehabt habe, entspringt. Denn Gott siehet alle Dinge, er siehet „auch uns. Er siehet sie aber, wie sie sind, er urtheile darüber, und aufs richtigste. Folglich weiß „er auch, ob wir unserer Vernunft gemäß handeln, „oder nicht. Und da er selbst die vollkommenste Wahrheit und Vernunft ist, so muß er ebenfalls von uns „aufs genauerste nach unserer Beschaffenheit urtheilen, „vortheilhaft oder unvortheilhaft.„

Wir wollen indeß des Glücks, in dem Lichte einer aufgeklärten Religion zu leben, mit Demuth und Dankbarkeit gegen das allerhöchste Wesen genieſsen, ohne das Verderbniß derjenigen, die hienieden dieſes Glück nicht gehabt haben, ohne hinlängliche Gründe

zu

1) S. John Taylor Search of moral philos. C. 5. §. 33. C. 7. §. 35.

zu vergrößern. Es iſt nichts unanſtändlicher, als daß man ſich den Aberglauben des Heidenthums, zu allen Zeiten, bey allen Völkern, und bey jeder einzelnen Perſon, von gleichem Umfang denkt; und doch widerſpricht nichts den hiſtoriſchen Denkmalen ausdrücklicher. Man darf nur dem Urſprunge der Vielgötterey nachforſchen, und die verſchiedenen Religionsſyſteme einzelner Völker genauer erwägen, um ſich zu überzeugen, daß die Anbetung mehrerer Götter weder der Zeit, noch dem Raume nach, eine ſo große Ausdehnung gehabt; daß weder alle Völker, noch alle einzelnen Glieder unter ihnen einem gleich abgeſchmackten Aberglauben ergeben geweſen; daß weder das nämliche abgeſchmackte Religionsſyſtem von je her unter ihnen geherrſcht hat, noch daß es allemal ſo abſcheulich geweſen, als es in mangelhaften Nachrichten iſt vorgegeben worden.

Zuförderſt iſt die Vielgötterey nicht die erſte urſprüngliche Religion der Menſchen geweſen; die Anbetung eines einzigen Gottes iſt allemal vor derſelben vorhergegangen. Dieſe Anmerkung iſt für die Anbeter des allerhöchſten Weſens von nicht geringer Wichtigkeit; da die ſceptiſchen Atheiſten m) gern den

m) S. Humes natural hiſtory of religion, S. 10. deutſcher Ueberſ.

Begriff von der Gottheit als ganz fremd und unerreichbar für den menschlichen Verstand vorstellen möchten. Sie geben zu dem Ende vor, daß die Vielgötterey eher in der Welt gewesen, als die Lehre von Einem wahren Gott. Diesem Vorgeben aber stehen sowol allgemeine Gründe, als auch alle bekannte Nachrichten der Völkergeschichte entgegen. Beide führen uns auf folgenden natürlichen Ursprung der Erkenntniß Gottes unter den Menschen. Anfangs besteht alle Religion bey dem Menschen in einem gewissen undeutlichen Gefühl einer ersten höchsten Ursach. Diese erste empfindliche Religion ist schon da, wenn der Mensch anfängt, auf einzelne Naturbegebenheiten aufmerksam zu werden, und ihre Ursachen zu erforschen. Bey seiner anfänglichen Unwissenheit ist es nicht zu erwarten, daß er die Erscheinungen der Körperwelt aus der innern Natur der Körper selbst erklären soll; er nimmt also außernatürliche Ursachen für jede Veränderung an, und bevölkert die ganze Natur mit Geistern, welche die Körperwelt in Bewegung setzen. Ein Bach schlängelt sich durch die Flur, dessen Quelle man nicht kennt; es ist eine Nymphe, die eine Urne ausgießt; das Wachsthum der Pflanzen, dessen mechanische Regeln unbekannt sind, ist das Werk unsichtbarer Geister, die in ihnen versteckt liegen. Die Dichter, die

sich

ſich vorzüglich an die Einbildungskraft wenden, bedienen ſich der herrſchenden Ideen, die ſie unter ihrem Volke finden, um es zu vergnügen. Sie zerſchneiden, wenn ich ſo ſagen darf, das unendliche Weſen Gottes in viele kleine Stücken, nehmen einzelne Eigenſchaften beſonders, die ſie perſonificiren, und mit allen Reitzen, worin dieſe neuen Perſonen der Einbildungskraft gefallen können, ausſchmücken.

Die philoſophiſchen genauen Ideen von dem göttlichen Weſen ſind zu geiſtig, als daß ſie könnten vor die Einbildungskraft gebracht werden. Die geiſtige Unendlichkeit läßt ſich nur verneinend ausdrücken, ſie giebt alſo kein Bild, das man dem ſinnlichen Anſchauen vorhalten könnte. Es kann daher durch dieſelbe keine Empfindung des Erſtaunens, der Bewunderung, des Schauders oder des Entzückens hervorgebracht werden. Hat ein Dichter ſich ſelbſt durch ſinnliche Mittel in dieſe Empfindungen geſetzt, und er will ſie dadurch in uns übergehen laſſen, daß er dieſe unnennbaren Entzückungen, die er zu fühlen vorgiebt, beſchreibt: ſo können wir ihm nicht nachempfinden; denn unſere Einbildungskraft hat nichts, woran ſie ſich halten kann. Seine Begeiſterung läßt uns deſto kälter, je weniger wir das ſehen, was ihn in dieſe

selbe kann gesetzt haben. Ein Dichter schließt daher nicht richtig: dieser Gegenstand ist seinem Wesen nach erhabener, also ist er auch sinnlich erhabener.

Dem philosophischen Dichter bleibt bey der Unsinnlichkeit Gottes nichts weiter übrig, als ihn in seinen thätigen, und sonderlich, moralischen Eigenschaften vorzustellen, und, um die Betrachtung dieser Eigenschaften zu Empfindungen zu beleben, sich durch ihre Wirkungen in der Natur an unsere Einbildungskraft zu wenden.

Der heidnische Poet hatte in einer sinnlichen Religion mehr poetischen Stoff, und er bemächtigte sich alles des Vorraths, den ihm sowol die Unwissenheit in der Naturlehre, als auch die Personificirung der Hieroglyphik darbot mm). Daß dieser Vorrath mit der Zeit unter den Heiden anwuchs, bestätigt die Geschichte, und hierauf muß man gegen den Hume dringen.

Schon die einzige Betrachtung von der stufenweisen Zunahme der Anzahl heidnischer Gottheiten also mit

mm) So, glaube ich, müßte man das einschränken, was Cudworth im *Syst. Int.* Cap. IV. §. 19. den alten Poeten vorwirft, daß sie die Theologie verdorben haben.

mit dem Fortgange der Zeit, welche ganz unleugbar ist, muß uns darauf führen, daß der Mensch von der Anbetung Eines Gottes ausgegangen, und nach und nach erst in den Aberglauben der Vielgötterey verfallen sey. Die Wahrheit ist älter als der Irrthum; dieses beweiset das ganze Alterthum, und in demselben das älteste, ehrwürdigste Denkmal, die mosaische Geschichte. Bis auf die Zeit des Aufenthalts der Familie Jacobs in Egypten findet sich in der ganzen Welt, diese oder jene einzelne Familie ausgenommen, keine Spur von Götzendienst. An dem Hofe des Pharao und des Abimelechs wurde derjenige Gott verehret, den Abraham anbetete.

Erst einige Zeit nachher fand sich ein fremder Gottesdienst, der anfänglich wahrscheinlicher Weise dem Dienste des wahren Gottes an die Seite gesetzt wurde. Noch mitten unter der Vermehrung der gottesdienstlichen Gegenstände blieb den Egyptiern immer der Knoph der oberste Gott, der, nach der Erklärung ihrer Gottesgelehrten, der ewige Geist war, welcher das ganze Weltall erhält und regiert, dessen Wille und Rathschluß die Ursach alles dessen ist, was ist und geschieht, und dem die Sonne, Mond, und alle himmlischen und irdischen Körper, seinen Willen zu vollstrecken, und die Begebenheiten in der Welt herbeyzuführen, dienen

müſſen. Dieſe Begegniſſe ſind für die Menſchen allemal gut, erfreulich und glücklich. Sie benennten ihn daher von ſeiner unendlichen Güte m).

Nachdem ihre Verehrung zu den Dienern der göttlichen Rathſchlüſſe herabſtieg, und endlich die Hieroglyphen, wodurch jene bezeichnet wurden, und deren Sinn dem unwiſſenden Volke unbekannt blieb, ihnen an die Seite ſetzte: ſo war dem abgeſchmackteſten Aberglauben eine ſo weite Thür geöffnet, daß ſich die Anzahl der Götzen nicht mehr beſtimmen ließ nn).

Dieſen Weg hat die Vielgötterey faſt bey allen Völkern genommen, von denen wir einige ausführlichere hiſtoriſche Nachrichten haben. Was uns von der alten perſiſchen Religion bekannt iſt, beſtärkt ebenfalls dieſe Anmerkung. Hyde o), der ſich mit der Sprache und den Schriften der Perſer am meiſten vertraut gemacht hat,

m) S. *Jablonsky* Pantheon aegypt. L. I. c. 4. §. 1. 7.

nn) Man wird indeß ihre Anzahl um ein groſſes vermindern müſſen, wenn man das erwägt, was *Frid. Sam. de Schmids* in ſ. Abh. de cepis et allis, S. 83. (a) und Mosheim über den Cudworth dabey angemerkt hat, *Syſt. int.* Anm. (158).

o) De Rel. Perſ. Cap. 9. p. 161. Cudworth l. c. S. 325.

hat, nimmt ihren Mithras für den höchſten Gott an, der nicht die Sonne ſelbſt war, ſondern dem die Sonne nur zum Sinnbilde diente. Von dieſem waren die beiden Principia, des Guten, Orimasdes, und des Böſen, Arimanes, abhängig.

Bayle p) hat dieſes zwar gegen den Hyde geleugnet, und behauptet, daß Orimasdes und Arimanes in der perſiſchen Theologie unabhängige Weſen ſeyn. Er wendet ein, daß durch die Unterordnung dieſer Principien die Schwierigkeit von dem Urſprunge des Böſen nicht gehoben würde; indem ſich wiederum nicht begreifen ließe, wie das höchſte Weſen das böſe Principium habe hervorbringen können. Dieſem Einwurfe könnte man nun leicht dadurch begegnen, daß man, wie Brucker q), die beiden ſich entgegengeſetzten Weſen für Ausflüſſe des höchſten Gottes annähme; wenigſtens iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß Zoroaſter die magiſche Theologie in ein ſolches metaphyſiſches Syſtem gebracht hat. Allein ich will lieber folgendes anführen: Bayle hat nicht darauf Acht gehabt, daß in der Stelle des Plutarchs, die er ſelbſt angezogen r) hat,

p) Dict. hiſt. crit. Art. Zoroaſtre. Anmerk. (I).

q) *Bruckeri* Append. ad hiſt. crit. phil.

r) Ebendaſ. Anmerk. (E).

hat, Orimasdes für die Geburt des reinsten Lichtes, Arimanes aber für eine Geburt der Finsterniß ausgegeben wird. Dieses reinste Licht kann nichts anders seyn, als der Mithras, der von andern der allerhöchste Gott genannt, und als das reinste Licht beschrieben wird [s]). Man mag also den Arimanes halten für was man will: so ist wenigstens durch nichts erweislich, weder, daß er nach der Meinung der Perser in Ansehung der Aeußerungen seiner Macht von dem Mithras unabhängig sey, noch in Ansehung seines Daseyns von ihm herstamme. Er ist allem Ansehen nach ein Principium gewesen, woraus sie den Ursprung des Bösen erklärten. Schranken, Privation, Schatten, Nacht, Finsterniß, dieses hat man sich als eine Substanz gedacht, und diese Substanz kann man auch wol mit der Zeit vergöttert haben. Aber diese Verderbniß ist wahrscheinlich erst ein Zusatz späterer Zeiten gewesen.

Dieses hätte man allerdings bemerken müssen; zumal da es aus den Schriften der Manichäer, die etwas weniger grob philosophirten, als der gemeine Haufen, so deutlich erhellet, daß mit dieser Lehre von den zweyen Principien der Glaube an Einen höchsten Gott wenigstens

s) S. die Stelle in Batteux Hist. des causes prem. S. 38. und f.

ſtens beſtehen könne. „Man kann allerdings in einem „beſtimmten Verſtande richtig behaupten, die Mani„chäer haben nur Einen Gott gelehrt, ſagt der gelehrte Herr Doct. Semler [1]), „nämlich die glückſelige „Natur und Subſtanz, welche den Wachsthum „des Böſen immer einzuſchränken befliſſen iſt. — „Wenn man Auguſtini Unterredung mit dem Fauſtus „geleſen hat: ſo ſiehet man unleugbar, daß ſie Einen „Gott gelehrt, wenn ſie gleich zwey Principia ange„nommen haben. — Auguſtinus ſetzt ihnen zwar den „Begriff oder die Sache ſelbſt entgegen, und ſchließt, daß „alſo adverſa natura auch deus ſeyn und heißen müſ„ſe; aber es ſind Folgerungen, die zwar auf der Seite „Grund haben, wo ſie erkannt und eingeſehen werden, „die aber nicht machen, daß die Manichäer wirklich „ſich zwey Gottheiten, in einerley Verſtande des Aus„drucks, vorſtellen müſſen.„ — Er ſetzt endlich hinzu: „daß die Manichäer ſich in keiner Pflicht und Schul„digkeit gegen naturam adverſam befunden, auch „ſie alſo nicht für Gott haben halten können.„

Demnach könnte man die perſiſche Theologie in dieſen Zuſammenhang bringen: Mithras der höchſte Gott, die Finſterniß mit ihm gleich ewig. Mithras ſchuf

1) S. Semlers hiſtor. Einleitung vor Baumgartens 1. Th. der Polemik, S. 230.

ſchuf das Licht, den Orimasdes, aber eben dadurch auch zugleich den Arimanes, weil ſich die Finſterniß, als ſeine nothwendige Begleiterin, mit eindrang. Aus dieſer Vermiſchung des Lichts und des Schattens, der Realität und der Schranken, entſtand die Welt. Allein die Finſterniß ſteht unter der Aufſicht und Macht des Mithras, der dem Lichte einen Sieg nach dem andern über dieſelbe verſchafft.

Ich ſehe nicht ab, welchen gröſſern Unſinn Bayle in dieſem Syſtem, als in ſeinem eignen finden kann. Auch ſcheint es mir noch immer von den Lehren des Ariſtoteles und der Stoiker über die Cosmogonie verſchieden genug zu ſeyn, daß die griechiſchen Schriftſteller es denſelben wol haben entgegenſtehen können. Dieſes aber ſind ſeine vornehmſten Gründe, womit er den Hyde beſtreitet. Mit dieſen muß dann ſein letzter Beweis, der ſich blos auf ein ich vermuthe gründet, auch fallen. Hyde nämlich führt perſiſche Schriftſteller für ſich an, und die können durch die bloſſe Muthmaßung, als wenn ſie ihr Religionsſyſtem aus Furcht vor den Mahomedanern, unter denen ſie ſchrieben, unrichtig vorgetragen, nicht verdächtig gemacht werden u).

Die

u) Ich vermuthete, meine bisherigen Vernunftſchlüſſe würden anjetzt überflüſſig ſeyn, da wir durch die Bemühun-

Die Lehre von der Einheit Gottes bey den Indoos, den Sabiern und den Incas, iſt weit wenigern Einwendungen unterworfen. Was die erſtern betrifft, ſo haben uns die neuern Bemühungen zweyer Engländer x), die ſich eine geraume Zeit unter den Indoos aufgehalten, darüber ſehr befriedigende Nachrichten verſchafft.

mütmaßt des Hrn. Anquetil du Perron eine franzöſiſche Ueberſetzung des Zendaveſta und anderer gottesdienſtlichen Bücher der Perſer erhalten haben. Ich bedaurte, daß ich ſie noch nicht hatte zu Rathe ziehen können, in der Hoffnung, ſie würden vermuthlich dieſen ganzen Streit entſcheiden. Allein Kunſtrichter, auf deren Urtheil man ſich in dieſem Stück verlaſſen kann, machen uns einen ſo ſchlechten Begriff davon, als von einer ohne Verſtand zuſammengerafften Compilation myſtiſcher Erbauungsbücher, daß man dieſe Hoffnung aufgeben muß S. Appendix to the Monthly Rev. Vol. 54. S 561 u f.

x) Es iſt dieſes Hollwell und Dow. Von den merkwürdigen Begebenheiten von Indoſtan des erſtern, welche 1764. in London erſchienen, und 1769. ins Franzöſiſche überſetzt ſind, hat man angefangen in Joh. Tob Köhlers Sammlung von Reiſebeſchreibungen eine deutſche Ueberſetzung zu liefern. Wer dasjenige, was die Religion der Indoos betrifft, aus beiden in der fruchtbarſten Kürze will ausgezogen, beurtheilt und verglichen leſen, der findet es in dem

Eſſay

ſchafft. Sie haben beide die Sancrita oder die heilige Sprache gelernt, um das Chartah Bade Schaſtah, oder das älteſte heilige Buch der Braminen zu verſtehen. In dieſem Buche findet man von Gott und ſeinen Eigenſchaften folgendes y): „Gott iſt einig, ewig „und der Schöpfer des ganzen Weltalls. Er iſt einer „Kugel gleich, die weder Anfang noch Ende hat. Gott „regie-

Eſſay ſur les dogmes de la metempſycoſe et du purgatoire par les Bramins de l'Indouſtan etc. par Mr. *Sinner*. Berne 1771. Dieſe neuen Nachrichten ſind zuverläſſiger, als das, was Voltaire von dem Vedam ſagt. Er verſichert, (Def. de mon Oncle) daß der Vedam eines von den drey älteſten Büchern in der Welt ſey, daß ſeine Moral und zehn Gebote vortrefflich, und daß er mit hieroglyphiſchen Characteren auf Stein geſchrieben ſey. Allein die Verwandlungen und Incarnationen des Vienou, der Name Adimo, den der Vedam dem erſten Menſchen, und Procriti, der mit Eva gleichbedeutend iſt, den er dem erſten Weibe giebt, müſſen ſchon dieſes Buch ſehr verdächtig machen. Hiezu kömmt, daß uns Herr Hollwell, der ſich dreyßig Jahr in Bengalen aufgehalten, und ſich von der indiſchen Geſchichte und Religion ſehr genau unterrichtet hat, ausdrücklich ſagt, daß das Shaſtah, welches er auch überſetzt hat, das älteſte Buch, der Vedam aber blos eine verderbte Ueberſetzung davon, voller Ungereimtheiten und Verfälſchungen, ſey.

y) S. Eſſay ſur les dogmes de la Metempſ. S. 66.

„regiert diese Welt durch ewige und unveränderliche „Gesetze. Vertiefe dich nicht zu weit, o Sterblicher! in „der Erforschung des Wesens und der Natur des Ewi„gen, noch der Gesetze, wonach er regiert. Das ist eine „eben so unnütze als strafbare Neubegierde. Es ist ge„nug für dich, wenn du Tag und Nacht die Größe „seiner Werke, seine Weisheit, seine Macht und seine „Güte erwegst. Ziehe daraus Nutzen.„ Welche würdige und reine Begriffe von dem allerhöchsten Wesen!

Die Religionserkenntniß der Incas war zwar nicht ganz so rein, indem der Dienst der Sonne einen Theil derselben ausmachte. Allein dieser Dienst richtete sich an dasjenige Geschöpf, das dem sinnlichen Menschen als das edelste und nützlichste mußte in die Augen fallen, und durch seine wohlthätige belebende Pracht ihm am geschicktesten scheinen, dem großen und gütigen Schöpfer zum Sinnbilde zu dienen. Dieses war augenscheinlich die Absicht eines solchen Dienstes, nach dem was die glaubwürdigsten Nachrichten sagen z). „Uebrigens verehreten sie innerlich den Pachacamac „(allerhöchste Majestät in der peruvianischen Sprache) „als einen unbekannten Gott, vor welchem sie eine „grö-

z) *Garcilasso de la Vega* hist. des Incas, L. II. Ch. IV.

„gröſsere Ehrerbietung, als vor der Sonne trügen; ob „sie ihm gleich keinen Tempel baueten, und weder Ge„schenke noch Opfer brachten; weil sie, wie sie sagten, „ihn nicht kennten, und er sich ihnen niemals sehen „lasse! — Dieſes war die Ursach, daſs sie ein Geſetz ga„ben, wodurch allen Einwohnern ihres Reichs befoh„len wurde, den Pachacamac, als den höchſten Gott, „anzubeten, und zugleich die Sonne, für das viele „Gute, was sie ihnen allen erwieſe.„

Die Sabier hielten eben ſo feſt über der Einheit des höchſten Gottes, und lieſsen den geringeren Gottheiten, die nach ihrer Meinung die Geſtirne regierten, nur einen untergeordneten Dienſt. Das erhellet deutlich aus ihrem Gebet, das Sale anführt a). „Ich wen„he mich deinem Dienſt, o Gott! du haſt keinen Ge„ſellen, auſser dem Geſellen, über den, und alles was er iſt, „du

a) S. *Sale's* preliminary Diſcourſe vor ſeiner engliſchen Ueberſetzung des Korans, S. 14. Man muſs bemerken, daſs Muhamed und andere Araber unter der Benennung der Sabier, die den alten Griechen und Römern unbekannt war, mehr eine Religionsſecte, als Völkerſchaft verſtehen. Dieſe Secte breitete ſich durch Egypten, Syrien und Chaldäa aus; kurz, man begriff alle Völker darunter, welche die himmliſchen Körper anbeteten.

„du unumschränkter Herr bist.„ Sie deuteten insonderheit die Allgenugsamkeit des höchsten Wesens durch eine besondere Gewohnheit an, welche sie alle Augenblick an diese Allgenugsamkeit sinnlich erinnern mußte. Sie pflanzten nämlich für den höchsten Gott und die verschiedenen Untergottheiten Aepfelbäume, und durchschnitten den Platz mit einer Linie. Wenn von dem Flecke, der den Untergottheiten gewidmet war, auf den Platz des höchsten Gottes ein Apfel fiel, so trugen sie ihn zurück; aber nicht umgekehrt, weil sie sagten, daß Gott nichts bedarf und alles giebt. Eben so machten sie es auch mit der Bewässerung ihres Landes.

Der große Stamm der Celten, welcher sich in so viele Aeste getheilt hat, daß fast alle europäische Völker darauf erwachsen sind, glaubte an einen höchsten Gott, der Theut [b]) genennet wurde. Sie betrachteten ihn als den Schöpfer und Regierer der Welt, und legten ihm die höchste Macht und Güte bey.

b) So hieß er noch zu den Zeiten Tacitus unter den Deutschen. Nach ihm kam die Benennung Wodan, Gudan, an die Stelle der vorigen. Diese letztere bezeichnete die Gottheit von ihrer wesentlichen Vollkommen-

Ich habe es mit Fleiß bis zuletzt verſpart, von der Religion einer ſo gelehrten Nation, als die Chineſer,

menheit, als weſentlich gut. Auch in der Edda wird dieſer Wodan, oder Odin, der höchſte Gott genannt. Mythol. 7. „Odin wird mit Recht der Vater aller „Dinge genannt, weil er der Vater der Götter und „Menſchen und aller Dinge iſt, die durch ſeine Kraft „ſind gemacht worden.„ S. Pelloutier Hiſt. des Celtes, Tom. II. L. III. C. VI. §. 5. S. 74. Man ſetze noch folgende Stelle aus Helmolds Chron. Slav. L. I. C. 83. hinzu: „Sie hielten unter ihren mannigfaltigen Göt„tern Einen für den Regenten der übrigen: von die„ſem mächtigern Gotte glaubten ſie, daß er blos den „Himmel regiere: daß dieſe aber, die nach ſeinem „Befehl verſchiedenen unter ſie vertheilten Aemtern „vorſtünden, von ihm abſtammten, und daß ein jeg„licher um deſto vortrefflicher ſey, je mehr er ſich dem „Gott der Götter nähere.„ S. auch den Lehrbegriff der alten Deutſchen von dem Zuſtande der Seele nach dem Tode von G. Schütze S. 79. Sie leiſteten auch den Elementen einen untergeordneten Dienſt, inſonderheit der Erde. Man könnte die Erde bey dieſer Verehrung mit dem Hrn. Pauli in der Brandenb. Geſch. I. Th. S. 57. blos für die Kebla ihrer Andacht anſehen; wenn nicht dieſer ſinnreichen Vermuthung ihre Verehrung der übrigen Planeten und Geſtirne entgegen ſtünde, wovon man den Pelloutier am angeführten Orte nachſehen muß.

ſer, zu reden, um meine Betrachtungen über die Lehre von einem einzigen höchſten Weſen unter den fremden Völkern, mit einem Beyſpiel, das in die Augen fällt, zu beſchließen. Es iſt anjetzt keinem Zweifel mehr unterworfen, daß alle Anhänger des Con=fu=tſee Ein höchſtes Weſen verehren, welches alle Dinge erſchaffen hat, ſie erhält und regiert. Dieſer Regent des Himmels, ſagen ſie, ſey den Guten günſtig, und belohne die Tugend; der Weiſe ergebe ſich in ſeinen Willen, erwarte ſeine Fügungen, ohne dagegen zu murren, und hege in ſeiner Seele nicht den geringſten Gedanken, den er dieſem höchſten Regenten verheelen möchte.

Es iſt nicht allemal leicht, die chineſiſchen Weiſen mit ſich ſelbſt zu vergleichen, oder ihren wahren Sinn aus den verſchiedenen Benennungen des höchſten Weſens herauszubringen. So viel iſt indeß ausgemacht, daß, wenn man alles, was Con=fu=tſee, Mem=tſu und andere unter den ältern Weltweiſen von dem Li und Chang=Ti oder Tien geſagt haben, ſammlet und gegen einander hält, das erſtere augenſcheinlich das höchſte Weſen, ſo fern es die höchſte Vernunft iſt, das letztere aber eben daſſelbige Weſen, ſo fern es die ganze Welt regiert,

andeute c). Dieſe Erklärung hat eben ſo viel Zeugniſſe für ſich, als die Erklärung des P. Longobardi d), und außerdem ſtößt man beſtändig in den moraliſchen Schriften des Con-fu-tſe und Mem-tſu e) auf dieſelbige.

Die

c) S. Lettre de M. de *Leibnitz* ſur la Phil. Chin. à M. de *Remond*, Sect. I. §. 4. 5. 26. in Kortholts Samml. von Leibnitzens Epiſt. ad Diverſ. Vol. II. S. 419. u. f. 443.

d) Das Zeugniß des Longobardi wird durch das Zeugniß ſo wichtiger Gegner, als ſeines Vorgängers in dem Viceprovincialat der chineſiſchen Miſſion, des P. Matthäus Ricci, und des Franciscaners, P. Anton de Sainte Marie entkräftet. S. von dem erſten, Mosheims Vorrede zum Du Halde, die auch beſonders unter der Aufſchrift: Erzählung der neueſten Chin. Kirchengeſch. gedruckt iſt, S. 18. Von beiden, Leibnitzens angeführte Abhandl. §. 3. Die franzöſiſche Ueberſetzung von des P. de Sainte Marie Traité ſur quelques points importans de la Chine, befindet ſich ebenfalls in Kortholts Sammlung der Leibnitziſchen Briefe im 2ten Bande.

e) Man ſehe z. E. des Con—fu—tſe unwandelbare Mittelſtraße (immutabile medium) in des P. Franz Noel Samml. chineſiſcher Schriften, die den Titel führt: *Sinenſis Imperii Libri Claſſici Sex*, Pragae 1711. S. 61. 63. und *Bilfingeri* Spec. doctr. Sin. mor. §. 45. 46.

Die neueſten Entdeckungen in der chineſiſchen Litteratur geben uns noch gröſsere Begriffe von der Weisheit dieſes Volks, und laſſen uns über die Reinigkeit ihrer Religionslehren keinen Zweifel mehr. Die Nachricht von dem Y-king, demjenigen ihrer Kings oder claſſiſchen Bücher vom erſten Range, welches die erſten Grundſätze ihres moraliſchen und politiſchen Unterrichts enthält, und wovon der Herr von Visdelou, Biſchof von Claudiopolis im Jahr 1718. eine Beſchreibung an die Römiſche Propagande geſchickt hat f), enthält auch vortreffliche Religionsbegriffe. Es iſt dieſer Y-king eigentlich die Erklärung von vier und ſechzig Figuren, welche die Anfangsgründe aller menſchlichen Weisheit in ſich faſſen. Eines von den acht Wörtern, Kien genannt, woraus dieſe Figuren zuſammengeſetzt ſind,

46. Wenn übrigens Bayle in der Cont. des Penſ. ſur la Com. §. 145. die Chineſer gern zu Atheiſten machen möchte: ſo geſchieht dieſes zum Behuf ſeiner Meinung von dem Vorzuge der Gotteslegnung vor dem Aberglauben.

f) S. in dem Anhang zu des De Guignes franzöſiſcher Ueberſetzung des Schu-king. Paris 1771. Das Weſentliche in dieſer Beſchreibung befindet ſich aber ſchon in des P. Couplets Vorrede zu ſ. claſſiſchen Büchern der Chineſer, 1687.

und welches aus drey parallelen Queerſtrichen beſtehet ☰, deutet die höchſte metaphyſiſche, phyſiſche, moraliſche und politiſche Vollkommenheit an. Es drückt im theologiſchen Verſtande aus: „daß das „höchſte Weſen das erſte und einzige Principium „alles Guten, alles Lebens, aller Wahrheit, und „aller Denkungskraft iſt;„ im moraliſchen: „daß „eben ſo die erleuchtete, gereinigte und erhöhete „Vernunft das Principium alles Glücks, aller Ruhe, „und alles Wohlergehens für alle Menſchen; die „Weisheit des Hausvaters aber die Quelle aller „häuslichen Wohlfahrt iſt.„

Wie alle dieſe und noch mehrere Wahrheiten durch ein ſo einfaches Zeichen angedeutet werden können, das iſt für uns eine ſchwere Frage. Nach dem, was wir von der chineſiſchen Gelehrſamkeit wiſſen, muß man urtheilen, daß dieſes Zeichen nur der Einbildungskraft dienen ſolle, ſich den ganzen durch beſondern Unterricht erlernten Sinn, der aus einer Hand in die andere überliefert wird, deſto beſſer und genauer einzuprägen; zumal da nach der chineſiſchen Staatsverfaſſung der moraliſche Unterricht ganz pünctlich durch die Regierung beſtimmt, und in dieſen heiligen Zeichen vorgeſchrieben und aufbehalten wird.

Man

Man muß bemerken, daß das Alter dieſes Syſtems noch weit über den Con=fu=tſee hinausreiche. Schon der Kaiſer Yen=vang, der 500 Jahr älter iſt, als dieſer Weltweiſe, hat es nach den Schriften des noch ältern Fo=hi aufgezeichnet.

Je höher wir in der Geſchichte der Menſchheit hinaufſteigen, deſto einfacher finden wir die Begriffe von Gott. So finden wir ſie unter denen Völkern, deren Verſtand noch jetzt in der Kindheit iſt. So ſchwer es auch ſeyn mag, wegen der kurzen Bekanntſchaft, die man mit dieſen Nationen gemacht hat, ihre eigentlichen Religionslehren zu erfahren: ſo erhellet doch aus den zuverläſſigſten Nachrichten, daß ſie irgend ein höchſtes Weſen verehren. Kraft g) iſt dieſes von den americaniſchen Wilden ſelbſt nicht ganz in Abrede, ungeachtet er die Menge Geiſter, womit der unwiſſende Wilde die ganze Natur belebt, und deren Einfluß er die gewöhnlichſten Erſcheinungen der Körperwelt zuſchreibt, nicht zu bemerken vergeſſen hat.

Mit dem Fortgange der Zeit verdunkelt ſich aber die Lehre von der Einheit Gottes immer mehr und

g) Jens Kraſts Sitten der Wilden, dritte Abtheil. §. 15. S. 239.

mehr. Sie hat ohnedem, wie schon ist bemerkt worden, ihre ganze Ueberzeugung von einer weniger aufgeklärten Empfindung, die bey gewissen Veranlassungen leicht verschwinden kann. Alsdann fängt der Mensch an, die Gottheit in mehrere Theile zu zerstücken, und wenn hiezu einmal der Anfang gemacht ist, so läßt sich kein Ziel angeben, wobey der irrende Verstand nothwendig stille stehen müßte.

Dieses ist überhaupt der Zirkel der menschlichen Meinungen; man geht von einer dunkeln Empfindung aus, und kömmt, indem man anfängt diese dunkle Empfindung in ihren einzelnen Theilen klärer zu machen, auf mannigfaltige Irrthümer, die nur erst ein anhaltender Fleiß mit dem Fortgange der Zeit verbessern kann. Und so ist es der Erkenntniß Gottes unter den Menschen ebenfalls ergangen. Sie fängt mit einem allgemeinen unerklärbaren schauervollen Gefühl einer höchsten Ursache der sichtbaren Natur an, deren Anblick einen lebhaften aber undeutlichen Eindruck auf den rohen Menschen macht. Indem er anfängt auf einzelne Theile seine Aufmerksamkeit zu heften, so ist er gleich fertig, für besondere einzelne Theile besondere schaffende oder regierende Ursachen anzugeben. Diese können noch durch an-

dere

dere Vergötterungen vermehrt werden, die bey dem unwissenden Haufen manche Leidenschaften bereit finden, welche sie begierig aufnehmen. Wenn sie aber einmal angenommen sind, so pflegen sie von dem Aberglauben der Andächtigen oder dem Eigennutze der Priester ungern wieder aufgegeben zu werden.

Die Geschichte hat uns noch manche Spuren dieses Ueberganges zur Vielgötterey aufbehalten, woraus wir die Veranlassungen dazu abnehmen können. Die verschiedenen Sinnbilder, deren man sich zur Bezeichnung besonderer göttlicher Eigenschaften bedient, verlieren endlich ihren ursprünglichen Sinn, und hören auf als bloße Zeichen verehrt zu werden. Anfänglich hat sich der sinnliche Mensch die Herrlichkeit des höchsten Wesens, seine milden Einflüsse, und seine wachsame Vorsicht, durch die Sonne und die Gestirne anschauend machen wollen. Bald aber bleibt sein Aberglaube bey diesen Gegenständen stehen, und sieht sie als eigentliche Gottheiten an. Ihre Anzahl wird zuletzt durch die Vergötterung der ganzen Bildersprache noch bis ins Unendliche vermehrt. Die Hieroglyphen, die aus der ganzen sichtbaren Welt genommen sind, um etwas heiliges anzudeuten, werden dunkel und unerklärbar für alle, die nicht Priester sind,

und

und bekommen eine Heiligkeit, die von der Sache, die sie bezeichnen, endlich nicht mehr abhängig ist.

Wenn so der Aberglaube unter einem unwissenden Volke einmal seinen Flug genommen hat: so kann ihn so leicht nichts aufhalten. Vielmehr findet sich in seinen Leidenschaften verschiedenes, das diese Art desselben begünstigt. Der einzelne Mensch, der ungestört in dem Schooße seiner Familie lebt, keine andere Gesellschaft kennt, von keiner andern etwas zu besorgen hat, erhält sich leichter bey der Erkenntniß Eines Gottes. Sobald er aber in andere gesellschaftliche Verbindungen tritt, so bald er andere neben sich sieht, die seinem Wohlseyn schaden könnten; so bald setzt er sein Interesse, dem Interesse seines Gegners, und das Interesse seiner kleinen Gesellschaft dem Interesse einer andern kleinen Gesellschaft entgegen. Wenn er nun den Glauben an die Vorsehung mit diesem Interesse verbindet: so denkt er sich einen Gott, der nicht der Gott seines Nachbars ist. Die wilden Peruaner h) hatten keinen andern Grund bey der Wahl

h) *Garcilasso della Vega* hist. des *Yncas*, T. I. L. I. Cap. 9. Chaque maison avoit ses Dieux differens de ceux des autres; parce qu'ils s'imaginoient follement, qu'il n'y

Wahl ihrer Gottheiten, u[illegible] noch itzt nimmt der afrikanische Wilde einen Strohhalm zu seinem Fetisch, um seinen eignen Gott für sich zu haben.

Das nämliche Interesse erschuf die besondern Gottheiten einzelner bürgerlicher Gesellschaften. Wenn diese endlich in wenigere große sich verlohren: so wurde keine ihrer Gottheiten verschmähet, sie wurden alle aufgenommen.

So konnte selbst die anfängliche Verehrung eines einzigen Gottes, bey verschiedenen kleinen Völkerschaften, unter verschiedenen Namen, zur Vielgötterey Gelegenheit geben, wenn alle diese Benennungen in dem großen Staate aufgenommen, und die Uebereinstimmung derselben mit der Zeit vergessen wurde.

Die

n'y avoit que le Dieu auquel ils se vouoient particulierement, qui les pût aider dans leurs besoins. — C'etoit donc leur principale intention d'avoir des Dieux, qui differassent les uns des autres, sans se mettre autrement en peine de leur nature. Sie brauchten den Verstand ihrer Götter gegen ihre Feinde, allein sie glaubten auf diesen Verstand keine Rechnung machen zu dürfen, so lange ihr Gott auch der Gott ihres Feindes war, der unter seinem Schutze stand. Von diesem Aberglauben waren die Römer und Griechen, in Ansehung ganzer Staaten, nicht frey.

Die griechischen Staaten waren so aus einzelnen kleinern Gesellschaften nach und nach entstanden i); war es daher Wunder, wenn sich bald mehrere Gottheiten unter ihnen fanden, deren Anzahl am Ende nicht gering seyn konnte, wenn man die fremden Gottheiten mit hinzurechnet, die nach und nach aufgenommen wurden? So entstand die politische Mythologie der besondern Staaten, die ursprünglich nicht eine Erfindung der Gesetzgeber, sondern blos die politische Festsetzung eines schon daseyenden Religionssystems war. In diesem System dachte man sich die Gottheit vorzüglich unter der Idee eines Wesens, das sich mit der Regierung der menschlichen Schicksale in der Welt beschäfftigt. Und dazu war nach ihrer Meinung hinreichend, demselben nur eine etwas grössere Macht und Weisheit, als die menschliche ist, zu geben.

Bey einer solchen Vielheit der Vorsteher über einzelne Abtheilungen ging aber die Idee eines allerhöchsten Regierers nicht verlohren k). Sie erhielt sich so gar noch

i) S. den Plutarch im Theseus und den Thucydides im ersten Buche.

k) Ich kann mich nicht enthalten, hier eine sehr richtige Anmer-

noch immer in dem gemeinen Glauben, den die Dichter annahmen und in ihren Gedichten herrschen ließen. Beym Homer ist der Wille des Jupiters die höchste und letzte Ursach aller Dinge, und Hesiodus giebt eben diesem höchsten Gotte das Regiment über die aus dem Chaos hervorgegangene Welt.

Die Weisen dieses dunkeln Zeitalters, Orpheus, Musäus, Linus, besuchten die Weisen anderer Völker, und brachten ihre versteckteſten Lehren in ihr Vaterland zurück. Sie pflanzten dieselben in den Geheim-

Anmerkung des *Batteux* in der Hiſtoire des cauſes prem. S. 142. anzuführen, weil ſie über dieſe Materie ein großes Licht verbreiten wird. Er ſagt: Le ſavant Academicien, (nämlich der Präſ. de Broſſe) en (aus der Mezge der Fetiſſos, die gewiſſe Völker ángebetet) conclut que les peuples, qui avoient ce culte, n'ont point connu la vraïe Divinité. (Batteux hätte beſſer geſagt, n'ont point connu de Dieu ſupreme.) Cette conſequence n'eſt point renfermée dans les premiſſes. Le peuple d'Iſrael adorant le Veau d'or n'avoit pas pour cela oublié le Dieu d'Abraham. Les devotions particuliéres ne ſónt point excluſives, ſurtout lorſqu'il y entre de la Superſtition, par ce que celle-ci ne fait que multiplier les Objets de culte, ſans en retrancher aucun.

Geheimnissen fort, wovon sie die Urheber waren [1]). In diesen Geheimnissen unterwiesen sie die Eingeweiheten in einer geheimen Religion, welche sie von dem Aberglauben, womit die öffentliche befleckt war, gesäubert hatten. Und in diesen Gesellschaften, worin man sich zu dem Glauben an ein vollkommenstes Wesen, das allein der Schöpfer, Regierer und Vergelter ist, verband, schöpften Könige, Gesetzgeber, Obrigkeiten, Weltweise, ihre Begriffe von der göttlichen Natur. Es waren also eine beträchtliche Menge erleuchteter Männer in den verschiedenen Theilen der Welt. Wie viel Funken von diesem Lichte sprangen nicht alle Augenblicke unter das Volk! Wie manches Wort, wie manche Anspielung, welche auf Gemüther fiel, die das Gewissen, die Vernunft, der Anblick der Na-

1) Ich will hier das nicht wiederholen, was Warburton zum Lobe der Geheimnisse gesagt hat. Es ist aber gut zu bemerken, daß die Vorwürfe, die ihnen Leland macht, nur auf die spätere Ausartung derselben passen. Wenn er zu ihrem Nachtheile anführt, daß sich Sokrates nicht habe wollen darin einweihen lassen: so hat er sich nicht an die Ursach erinnert, die dieser Weltweise von seiner Weigerung anführt, nämlich, daß er sich nicht könne anheischig machen, die reine Religionserkenntniß heimlich zu halten. S. Lelands Nothw. der Offenb. Th. I. Kap. VIII.

Natur, die Ideen von Tugend, von Belohnung, und endlich eine gewisse Unruhe wegen der Zukunft aufmerksam machte, konnte sie so stark, als die Augenscheinlichkeit rühren! Die ganze Welt, setzt Batteux m) nach diesen Betrachtungen hinzu, sagte sich ins Ohr: es ist nur Ein Gott; und doch lief die ganze Welt den Göttern zu.

Dieser Widerspruch läßt sich nicht erklären, wenn man nicht annimmt, wie wir schon mehrmal bemerkt haben, daß nicht alles, was den Heiden heilig war, gleich als eine unabhängige Gottheit angesehen wurde. Nehmen wir das aber an, dann ist in dem Verstande einer rohen Menge alles begreiflich, und man kann die nämliche Verirrung bey einem Gottesdienste vor Augen sehen, der mitten im Christenthum der Anbetung eines einzigen Gottes die Verehrung einer unendlichen Menge von vergötterten Menschen und heiligen Kleinigkeiten an die Seite setzt.

Wenn sich aber die Idee eines höchsten Wesens in diesen dunklen Zeiten erhalten konnte n): so wird man

m) Am angezogenen Orte, S. 133.

n) Batteux hat in einer eigenen Abhandlung, die sich in den Mem. de d'Acad. des Inscript. T. 35. unter

man nicht zweifeln, daß ſie in dem Lande, wo die Philoſophie gebohren worden, zu einer Zeit unendlich müſſe gewonnen haben, als die Wiſſenſchaften und die Aufklärung auf einen hohen Gipfel geſtiegen waren. Alle Theile der menſchlichen Erkenntniß, die natürliche und moraliſche Weltweisheit, Geſetzgebung, Beredſam-

dem Titel befindet: ſi les Païens ont jamais ignoré le vrai Dieu? beweiſen, daß ſich die Erkenntniß eines einzigen höchſten Weſens beſtändig in dem heidniſchen Alterthume erhalten habe. Er ſagt: „Dans „les tems les plus reculés, il s'eſt etabli chés les „Grecs, aux environs d'Athenes, des rits ſacrés, „qui avoient pour baſe la verité fondamentale, qui „fait ici notre objet, et qui y etoit prononcée dans „les termes les plus formels et les plus energiques. „Les voici: *Contemple le Roi du monde, il eſt un, „il eſt lui même, de lui ſont nés tous les etres, il eſt „en eux, et au deſſus d'eux; il a l'oeil ſur tous les „mortels, et aucun des mortels ne le voit.* Je m'en „tiens à ce texte; de quel auteur qu'il ſoit, il eſt „neceſſairement de la plus haute antiquité, puiſqu'il „eſt cité comme ancien par des Auteurs très anciens, „et que la ſuperſtition même, ſcrupuleuſe en tout, „l'eſt ſingulierement ſur les formules ſacrées. Je „puis donc conclure, que tous les Initiés au moins „avoient la connoiſſance d'un ſeul Etre ſuprême, „eternel, Auteur de tout.

redſamkeit, Dichtkunſt, hatten eine Menge Verehrer und Beförderer. In dem Umgange ſolcher Weiſen, die ſich mit der Erforſchung der Urſachen der Dinge beſchäfftigten, beide Syſteme der wirkenden und Endurſachen in ihrem Nachdenken verknüpften, und es für den anſtändigſten und edelſten Fleiß des Menſchen hielten, auf dem nämlichen Pfade, wie ein geiſtreicher Schriftſteller ſagt o), worauf ſich die Gottheit zu den Menſchen herabgelaſſen, nämlich durch die Betrachtung ihrer Werke, zu der Gottheit empor zu ſteigen; in dem Umgange mit ſolchen Männern wurde die Jugend erzogen, konnten ſich Männer bilden. Ich brauche nicht zu ſagen, was man in Anſehung der Erkenntniß Gottes von dieſem Unterrichte erwarten kann.

Ich habe nichts weiter beweiſen wollen, als daß auch bey Unwiſſenheit und Barbarey, die Idee von einem höchſten Gotte beſtanden habe, und das, denke ich, hab ich erwieſen. Darum darf man aber den Aberglauben, womit bey der rohen ununterrichteten Menge, ſelbſt des weiſeſten Volks, dieſe Erkenntniß verunſtaltet war, nicht leugnen oder verkleinern. Es iſt leicht in der Beurtheilung der heidniſchen Reli-

o) L. *Herbert* of Cherbury Dialogue between a Tutor and a Pupil S. 3.

gion auf einem von beiden Wegen zu weit zu gehen, und indem man nicht die Zeit, noch die besondern Gattungen von Menschen unterscheidet, sie entweder zu rein, oder zu verderbt abschildern. Das ist dem Cudworth und dem Bayle in diesem Artikel von der Vielgötterey der heidnischen Religionen begegnet. Es ist augenscheinlich, daß der letztere, in der Hitze des Widerspruchs, die Vorstellung von der Vielgötterey übertrieben hat. Er gab sie nämlich auch denen Schuld, die nur das geringste von Raum, Ausdehnung oder Materie in ihre Begriffe von Gott brachten p); eine Folgerung, die kein Heide für bündig ansehen konnte, und die auch vielleicht die ganze Welt, einige wenige philosophische Köpfe ausgenommen, zu Bekennern der Vielgötterey machen würde.

Ich hoffe, mein edler Freund! daß ich Ihnen einige Betrachtungen vorgelegt habe, die zu der Beantwortung der ersten drey Fragen nicht wenig beytragen sollen. Wenn ich dabey weitläuftig gewesen bin: so ist es nicht ganz meine Schuld; sondern auch gewis-

p) Dieses erhellet aus der Cont. des Pensées div. T. I. §. 66. n. 2. wo er den Pythagoras, den Xenophanes, und alle, die von einer Weltseele philosophirt haben, zu Polytheisten macht.

gewissermaaßen die Schuld der Materie. Ich gestehe es ihnen aufrichtig, daß mir die Erörterung verschiedener Puncte nicht wenig Mühe gemacht; und wenn ich sie nicht befriedigt habe: so schreiben Sie es lieber einer jeden andern Ursach, als dem Mangel an Eifer in der Erforschung der Wahrheit zu.

Ich komme zu dem zweyten Stücke dieser Abhandlung, nämlich zu der Frage: Ist ein Heide zu dem nöthigen moralischen Guten unfähig? Auch diese Frage hat zwey Theile.

1) Haben die heidnischen Religionen gar keine Lehren, die zur Tugend führen?
2) Und wenn sie die nicht haben: findet ein Heide nicht andere Arten von Beförderungen der Tugend, außer denen, die ihm die Religion verschaffen sollte?

Es ist genug, daß diese Wahrheit in der allgemeinen Masse der Religionserkenntniß einer Nation sich mit befunden: es ist ein höchster Gott, und dieser höchste Gott ist nur Einer. Daß der rohere Theil dieser Nation dem höchsten Gotte andere Gegenstände seiner Verehrung beygesellet, daß er den höchsten Gott sich nicht allemal würdig gedacht, daß

er ihm menſchliche Schwachheiten und Leidenſchaften beygelegt, das darf man nicht in Abrede ſeyn, das iſt aber das Schickſal der Erkenntniß Gottes faſt unter allen Völkern q). Allein es gilt hiebey die Anmerkung des ſcharfſinnigen und gutherzigen Richard Price r): „Die allerabergläubigſten Gewohnheiten „und Gebräuche haben Anſehen und Unterſtützung „erhalten, blos weil man ſich eingebildet, daß ſie „Gott wohlgefielen, Mittel zur Erlangung ſeiner „Gunſt, und richtige Ausdrücke der Huldigung und „Anbetung, die man ihm ſchuldig iſt, wären.„

Solche widerſinnige Gebräuche konnten auch nur durch die Betrügerey ihrer Prieſter ſich in die Religion miſchen. Denn da ſie in der Vernunft keine Stütze fanden: ſo mußten ſie durch göttlichen Ausſpruch Anſehen gewinnen. Dieſer war aber allein in

q) Leland bemerkt daher mit Recht, daß die Dichter bisweilen nicht anſtändig von dem höchſten Jupiter redeten. S. Erweis von der Nothwendigkeit einer Offenb. 1. Th. 4. Cap. S. 87. deutſcher Ueberſetzung. Sie ſprachen nicht ſelten wie das Volk, und ihre Abſicht war mehr, zu ergötzen, als zu unterrichten.

r) *Price* Review of the principal Queſt. and Diff. on moral S. 293.

in den Händen der Priester, die sich Tag und Nacht in den Tempeln befanden. Die hatten daran ihren Vortheil, die Anzahl der Götter zu vermehren, und die Verehrung keines bereits eingeführten Gottes untergehen zu lassen.

Aber ihr Einfluß reichte nur auf den rohen Haufen. Dieser verehrte die Gottheit, wie er sie erkannte, und er erkannte sie bisweilen unter Formen, die von der Wahrheit sehr entfernt sind. Aber der weisere Theil war von diesem Aberglauben weit entfernt. Augustinus preiset selbst die Lehren des Plato und seiner Schüler über die Einheit Gottes s), und, was bey einem Manne von seiner Denkungsart nichts geringes ist, er scheint zuzugeben, daß diese Männer durch eigenes Nachdenken zu solchen Einsichten gelangt sind. Er widerlegt die eben so unchronologische als unphilosophische Muthmaßung sel-

s) de Civitate Dei L. 8. c. 12. „Ideo quippe hos (Platonicos) potissimum elegi, quoniam de *uno Deo*, qui fecit coelum et terram, quanto melius senserunt, tanto ceteris gloriosiores illustrioresque habentur.„ c. 11. „Mirantur autem quidam nobis in Christi gratia sociati, quum audiunt, vel legunt, *Platonem ista de Deo sensisse*, quae multum *congruere veritati nostrae religionis* agnoscunt.„

ner Vorgänger, daß Plato diese Lehre von dem Jeremias gelernt habe, ausdrücklich. Ich setze zu seinen historischen Beweisen noch die allgemeine Betrachtung hinzu, daß ein Mann, der in den schwersten metaphysischen Untersuchungen so viel Tiefsinn geäußert, die Begriffe von Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit und Wahrheit, von Schein und Realität, von sinnlicher und intellectueller Erkenntniß so richtig erörtert, zu würdigen Vorstellungen von der Gottheit vorzüglich im Stande seyn mußte.

Das alles aber, was ich angeführt habe, würde die Heiden nicht retten, wenn bey ihrer mangelhaften Religionserkenntniß gar kein gutes moralisches Verhalten hätte stattfinden können. Diese Untersuchung darf ich nicht übergehen, es wird aber dabey weniger auf Vernunftschlüsse, als auf Facta ankommen, und diese denke ich alle auf meiner Seite zu haben.

Sie haben vielleicht, mein Freund! ein kleines Bändchen, unter dem Titel: Briefe über das Mönchswesen, bereits gelesen, und dann lassen Sie sich es nicht verdrießen, einige Stellen, die ich Ihnen hieher setzen will, noch einmal zu lesen; oder Sie haben es noch nicht gesehen, und dann ist es desto besser, es steht Ihnen noch ein großes Vergnü-

gen

gen bevor. Die Stelle in demſelben, die ich unten in der Anmerkung anführe, und welche mir hier ſtatt einer Einleitung dienen ſoll, iſt ein Theil von der Rede des Küſters, deſſen Einfalt und edle Geſinnungen ſo rührend ſind *).

*) Briefe über das Mönchsweſen. Fünfter Br. S. 80. u. ff. „Da las ich,„ fährt dieſer gute Mann in der Erzählung von ſeinen Hiſtorienbüchern fort, „von einem Juriſten, der ſich Solon geſchrieben „hat, der hat viele Geſetze zuſammengeſchrieben; „und hernach von einem, Namens Sokrates, der „war Profeſſor auf der Univerſität Athen. Nur „die zwey Namen habe ich aus dem Buche behal„ten können. Ew. Hochw. werden nicht glauben „können, was das für ehrliche, geſcheidte und „wackere Männer geweſen ſind. Und da es mir „wehe that, daß ſo rechtſchaffene Leute dem Teu„fel, und dagegen ſo viele einfältige, nur dumme „fromme Einſiedler, aus der Legende, unſerm „Herr Gott zugehören ſollten: ſo ward ich an„fänglich auf dieſe gelehrten Leute böſe, daß ſie „nicht auch den chriſtlichen Glauben angenommen „haben. Endlich bin ich im Fortleſen auf die Buch„ſtaben gekommen A. 469. v. C. G. gebohren. „Weil ich das nicht verſtund, ſo fragte ich den ſe„ligen

Ich habe Ihnen die Bemerkung, die ich mit meinen eigenen Worten hätte anführen können, mit der etwas poſſirlichen Wendung, die ihr der unbekannte Verfaſſer durch den Mund des Küſters giebt, vorgetragen, um eine alte Wahrheit durch ein neues Kleid aufzuſtutzen. Denn die griechiſche und römiſche Tugend muß einem jeden, der eine claſſiſche Erziehung erhalten hat, etwas bekanntes und ausgemachtes ſeyn. Es kann auch ſogar die ſpitzfindigſte Sophiſterey der Schultheologie die Eindrücke der Hochachtung und der Bewunderung ihrer großen Thaten und Eigenſchaften, die die Leſung der griechiſchen

„ligen Pfarrer, der mich denn belehrte, daß es 469 „Jahr vor Chriſti Geburt gebohren heiße. Da „iſt mir auf einmal leichter worden.„

Ferner: „Er brachte einen ziemlich dicken Band „in Folio, der ſchon vor 200 Jahren in Straßburg „gedruckt worden, unter dem Arm hervor. Es war „Titus Livius, und Lucius Florus, von Ankunft „und Urſprung des Römiſchen Reichs, der alten „Römer Herkommen, Sitten, Weisheit, Ehrbarkeit, löblichen Regiment und ritterlichen Thaten. „Das iſt ein Buch, Ew. Hochw., ſagte er, indem er „es auf dem Tiſche aufſchlug, da iſt mehr Menſchenverſtand inne, als in den ganzen Leben der „Heiligen vom Pater Cochem „

chischen und römischen Schriftsteller auf ein junges offenes Gemüth gemacht hat, nicht ganz auslöschen. Wie kann es also die Frage seyn, ob es bey solchen Völkern moralische Vortrefflichkeit gegeben habe, von denen wir unsere Gesetze erhalten, denen wir den größten Theil unserer Weisheit, und den Anfang aller Wissenschaften zu danken haben, durch deren Unterricht unser Geist seine erste Bildung erhält? Ihre Staatseinrichtungen geben den Kennern noch immer Stoff zu lernen und nachzudenken, ihr öffentliches Leben im Kriege und im Frieden ist noch immer der Gegenstand der Bewunderung unserer Jugend und unseres Alters, ihre Weltweisen unterrichten noch immer unsern Verstand über die wichtigsten Gegenstände des menschlichen Denkens, und ihre Dichter sind noch immer unnachahmlich in der Kenntniß von dem was sittlichgroß und vortrefflich ist, in der Kenntniß der innersten Triebfedern des menschlichen Herzens, und in der Bewegung dieser Triebfedern, um zu gefallen und zu rühren, und durch diese Mittel unsere Empfindungen zu verfeinern und unsere Gesinnungen zu veredeln.

Der Strom dieses Geschmacks und dieser Gesinnungen, der freylich bey den großen außerordentlichen Seelen in seiner größten Fülle war, ergoß sich eben-

ebenfalls auch in kleinern Bächen über den gemeinen Haufen. Ein ganzes Volk sympathirte mit der Betrübniß eines trostlosen Vaters in dem Priamus, mit der Zärtlichkeit eines scheidenden Gemahls, und zerfloß in Thränen bey dem Abschiede Hektors von seiner Andromache und seinem Astyanax; ein ganzes Volk versammlete sich vor der Schaubühne des Terenz, und die innersten Saiten seines Herzens erbebten allezeit am stärksten bey dem Anblick der leidenden Unschuld und des schwersten Sieges, den die Menschlichkeit und die Großmuth über die Leidenschaft davon trug. Man müßte sehr ungerecht und eigensinnig seyn, wenn man behaupten wollte, daß von diesen Empfindungen, bey dem Ausgange aus dem Schauspielplatze, nichts zurückgeblieben sey; so viele Beyspiele von Großmuth, Gerechtigkeit, Menschenliebe und Tapferkeit, die uns die Geschichte darstellt, müssen uns eines bessern belehren.

Aber, wird man sagen, „diese Tugenden waren „nicht das Werk der Religion.„ Ich antworte: es wird schon genug seyn, wenn ich bewiesen habe, daß wenigstens die Religion der Griechen und Römer sie nicht hinderte, diese Tugenden zu üben. Es ließe sich alsdenn leicht der Schluß machen, daß keine öf-

sentliche Religion in ihrer abstracten Theorie, oder in ihren äußerlichen Gebräuchen so abgeschmackt wäre, daß nicht dabey noch immer ein Volk durch andere Wege zu guten Gesinnungen kommen könnte. Allein ich kann noch mehr sagen. Bey allen Irrthümern der Vielgötterey können noch immer die Wahrheiten bestehen, und sie haben wirklich dabey bestanden:

1) daß man Gott dienen müsse,
2) daß die Tugend, Frömmigkeit und Menschenliebe ihm der angenehmste Dienst sey,
3) daß man durch aufrichtige Reue zu dem Wege der Rechtschaffenheit zurückkehren müsse, wann man ihn verlassen hat,
4) daß es Strafen und Belohnungen in dem gegenwärtigen und zukünftigen Leben giebt.

Es ist wahr, von diesen vier allgemeinen Religionssätzen ist keiner von den verderblichen Zusätzen der Priester rein geblieben. Diese haben in der christlichen Religion so gut als in der heidnischen die Lehre von der Einheit Gottes durch eine Menge von Untergottheiten verdunkelt, den Dienst desselben in körperliche Gebräuche verkehret, und die Lehre von göttlicher Begnadigung durch ihren Opferdienst verdorben. Allein demungeachtet werden diese Sätze bey

allen

allen Religionen, sie mögen wahr oder falsch seyn, vorausgesetzt. Den Beweis hievon, der historisch seyn muß, findet man weitläuftig bey dem L. Herbert u) und bey einem unverdächtigern Gewährsmanne, beym Grotius x). „Und in der That, sagt letzterer, „zu leugnen, daß ein Gott sey, und „daß Gott sich um das Thun der Menschen bekümmere, das ist in Ansehung der moralischen Folgen „einerley. Daher haben sich auch diese beiden Begriffe fast bey allen Völkern so viele Jahrhunderte „hindurch nothwendig erhalten müssen.„ Und von der Vielgötterey heißt es bald darauf: (§. 37. n. 1.) „Um diesen Theil (nämlich die Einheit Gottes) bekümmerten sich die Gesetze weniger, weil ohne „sie doch immer noch einige Religion bestehen „konnte.„

Dieser letzte Gedanke führt uns auf das eigentliche Verhältniß, worin damals die Religion mit dem gemeinen Wesen stand. Es ist nämlich augenscheinl

u) S. *Herbert de Cherbury* de religione gent. Cap. I. S. 2. und Dialogue between a Tutor and a Pupil S. 7. u. ff.

x) *Grotius* de Jure belli et pac. L. II. C. 20. §. 45. N. 3. 4.

ſcheinlich, daß der Staat ſich nur vorzüglich um den Theil bekümmerte, der es mit der Vorſehung und Regierung der Götter zu thun hatte; das übrige überließ man den Prieſtern, und war es zufrieden, daß ſie ihre Hände allein darin hatten.

Und in ſofern er dieſen allgemeinen zum Beſten des gemeinen Weſens nöthigen Glauben ſtärken oder ſchwächen konnte, durfte ohne die Sanction der Obrigkeit kein neuer Aberglaube aufgenommen und kein alter abgeſchaffet werden. Ich kann mir die Mühe erſparen, den Beweis hierüber weitläufig zu führen, da Warburton, in ſeiner göttlichen Sendung Moſes y), worin nicht alles paradox iſt, es auf eine überzeugende Weiſe erhärtet hat, daß alle heidniſche Religionen ſich auf dieſem Angel gedrehet haben: es giebt eine Vorſehung, es giebt künftige Belohnungen und Strafen.

Daß hierauf alles bey ihrer Religion angekommen ſey, davon kann uns auch das Verhalten der Obrigkeiten gegen die epikuriſchen Philoſophen zu einem einleuchtenden Beweiſe dienen. Indem ſie die Epikurer

y) S. Warburtons Göttl. Send. Moſ. 2. B. 1. Abſchnitt.

kurer als Gottesleugner behandelten, ihre Lehre als schädlich für den Staat ansahen, so bekannte sie die Nothwendigkeit des Glaubens an eine göttliche Regierung, sowol in dem Religionssystem, als in der bürgerlichen Gesellschaft. Ich will nur den einzigen Cicero [z]), der ein Weltweiser und ein Staatsmann zugleich war, anführen. „Es hat Philosophen gegeben und giebt noch dergleichen, sagt er, die geglaubt haben, die Götter bekümmern sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht. Wenn dieses wahr seyn sollte, was würde alsdann aus aller Frömmigkeit, was aus der Religion werden? Denn diese bestehen nur alsdann rein und unbefleckt, wenn sie von den Göttern bemerkt werden, und wenn wir von ihnen etwas zu hoffen und zu fürchten haben.„

Die Heiden, wenigstens die Weisern unter ihnen, sahen wol, daß der Satz: nur das Ehrbare ist nützlich, worauf sich alle Tugend gründet, seine Wahrheit nur in einer Welt haben könne, worüber ein vollkommenstes Wesen waltet, und daß der beständige Vorzug der Tugend, ohne den Glauben an die Regierung des höchsten Wesens und einen künf-

z) *Cicero* de natura Deorum L. I.

künftigen Zuſtand der Vergeltung nicht könne evident gemacht werden.

Allein außerdem, daß die heidniſchen Religionen verſchiedene Tugenden nicht ganz ohne Unterſtützung ließen, fanden ſie auch in andern öffentlichen und beſondern Einrichtungen bey den heidniſchen Völkern Beförderung. Erziehung, Geſetzgebung und politiſche Verfaſſung zielten in den meiſten Staaten des Alterthums dahin ab, die Bürger zu allen Arten bürgerlicher Tugenden zu bilden. Die Sache ſelbſt iſt unleugbar; ich darf nur, damit dieſes Factum zum Beweiſe meines Hauptſatzes dienen könne, noch die Unterſuchung hinzuſetzen, wie dieſe politiſche Tugend auch philoſophiſche Tugend werden könne.

Die Beyſpiele von Mäßigkeit, Klugheit und Großmuth, die bey den alten Völkern ſo gemein waren, daß ſie unter ihnen gar kein Aufſehen mehr machten, mögen herkommen, woher ſie wollen; genug, ſie waren da. Doch wird es uns weniger wundern, daß ſie ſo häufig waren, wenn wir wiſſen, wie viel Begünſtigung ſie in der innern Bildung der Seele finden, wie viele Quellen in dem menſchlichen Herzen ſind, woraus ſie ihre Fülle nehmen, und wie dieſe

Quellen durch die bürgerlichen Einrichtungen ihren Fluß erhielten. Erst müssen wir aber lernen, aus unserm gewohnten Gesichtskreise herausgehen, und uns in die Stelle anderer Menschen versetzen, die in einer Verfassung leben, welche von der unsrigen verschieden ist, und mit Umständen umringt sind, die sie ganz anders modificiren müssen. Wenn wir uns denn von dieser Art zu denken und zu empfinden, die das Resultat von tausend zufälligen Einflüssen ist, durch Ueberlegung ganz entkleidet haben: dann werden wir das, was die menschliche Natur gemein hat, ohne die Hülle entdecken, die uns gemeiniglich hindert, dem guten Character fremder Nationen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Wir werden gewahr werden, daß die gemeinnützigen Triebe in so vielen Staaten des Alterthums ihre ganze Thätigkeit hatten, alle selbstsüchtigen Gedanken verschlangen und in sich selbst verkörperten. Ein jegliches Glied eines solchen neuen Staats kannte kein anderes Gut, als das allgemeine Beste, leitete aus den Vorzügen der Gesellschaft, wozu es gehörte, seine ganze Wichtigkeit her, hatte keine andere Quelle seines Stolzes, seiner Freuden und seiner Sorgen, und nahm sich also aller Angelegenheiten des Ganzen mit der Heftigkeit und Theilnehmung an, womit man für seinen Eigennutz zu arbeiten pflegt.

Da weder ein Feiger, noch ein Dummkopf, noch ein Schwelger, zu groſsen, gemeinnützigen Unternehmungen im Stande iſt: ſo waren Tapferkeit, Klugheit und Mäſsigung lauter nöthige und hochgeachtete Tugenden, um welche man ſich von Jugend auf bewarb, worin man ſich in ſeinem ganzen Leben übte, und worin man der jungen Nachwelt zum Muſter zu dienen ſuchte. In den kleinern häuslichen Geſellſchaften hatten die geſelligen Empfindungen ihre ganze Federkraft, da ſie durch Mäſsigkeit geſtärkt, und nicht durch Weichlichkeit und üppige Zerſtreuungen entkräftet waren.

Die Gefühle des Vaters, des Ehegatten, des Freundes, würkten mit der unverdorbnen Einfalt der Natur, und mit aller Heftigkeit, womit die Seele einen Gegenſtand umfaſst, worauf alle ihre Kräfte ungetheilt zuſtreben. Die häuslichen Freuden, die nur geſunde und nüchterne Seelen genieſsen können, erfüllten den Zwiſchenraum, den das öffentliche Leben dem Patrioten leer lieſs. So lange Ueppigkeit, Achtung für Reichthum die prachtloſen Wohnungen nicht befleckten, der Patriot noch von einem Gerichte Rüben ein vergnügtes Mahl halten konnte, ſo lange er noch ſeine Zeit zwiſchen der Arbeit des

Landbaues und den bürgerlichen Sorgen theilte, beym Pfluge sich den Schweiß abtrocknete, um den Purpur zu nehmen: so lange war ihm das hohe Bild des Vaterlandes noch entzückend, der Name eines tugendhaften Bürgers noch ehrenhaft, so lange die eheliche Treue unverbrüchlich, die väterliche Liebe ein angenehmer Genuß, und die kindliche Ehrfurcht ein freywilliges Opfer, das die Dankbarkeit der wohlthätigen Weisheit brachte, so lange waren Betrug und Hinterlist, häusliche Zerrüttungen, und Trennungen des ehelichen Bundes noch etwas unerhörtes.

Dieses reden alle Geschichtschreiber mit Einem Munde. Thucydides a) giebt den Zeitpunct ziemlich genau an, wo in den griechischen Republiken „die ehrliche Gutherzigkeit, womit der Adel der Gesinnungen so genau verbunden ist,„ sich zu verlieren anfing. Nichts anders als diese Tugenden kann auch die freyen Staaten, die wir in dem Alterthum bewundern, auf den Gipfel des Ruhms gebracht und so lange darauf erhalten haben. Die freyen Bürger derselben, die nicht durch die Furcht vor einem einzigen oder mehreren Beherrschern

zu

a) Vom pelop. Kriege B. 3. Cap. 83.

zu einem gemeinſamen Ziel getrieben wurden, deren Thätigkeit durch nichts, als durch eigene Wahl und Ueberzeugung, beſtimmt und gelenkt wurde, mußten beſtändig in dem Anſchauen des allgemeinen Beſten erhalten werden, und in lauter Aufopferungen für dieſes allgemeine Beſte ihr Leben zubringen.

Man kann kaum begreifen, wie man Menſchen mit ſolchem Geiſte und Geſinnungen hat verachten und verdammen können. Aber das richten lang genährte Vorurtheile endlich aus. Ohne dieſe würde man in den Bürgern der Vorwelt eben dieſelbe Bildung des Geiſtes erkennen, die dem Menſchen weſentlich iſt, und die, wenn ſie ihre natürliche Entwickelung erhält, nicht anders als würdig und richtig ſeyn kann. Die aber kann ihm auch in dem Anfange der bürgerlichen Geſellſchaften nicht fehlen, wenn zwar noch der Wirkungskreis des neuen Bürgers von geringem Umfang iſt, wenn aber auch die Sorge für ſein kleines und um deſto geliebteres Vaterland nebſt der Sorge für ſein Haus ſeine ganze Seele einnimmt, und dieſe Sorge noch nicht den Verfeinerungen der Sinnlichkeit Platz gemacht hat. Der Nutzen einer jeglichen Arbeit für das gemeine Weſen iſt ihm noch anſchauend, mit der Betrachtung

befeuert er ſich zur Erduldung jeder Mühſeligkeit, zur Darbringung jedes Opfers, welches das Vaterland fodert; er weiß, daß es wirklich auf den Altar dieſer angebeteten Gottheit kömmt, und nicht unterweges in den Händen der Prieſter bleibt.

Er wird von ſeinen Mitbürgern bemerkt, und in ihrem Buſen brennt daſſelbige Feuer. Alle haben einerley Begriffe und Empfindungen von Ehre und Schande, von Verdienſt und Schuld, von Würde und Unwürdigkeit. Etwas für das gemeine Beſte gethan und gelitten zu haben, durch Mäßigkeit und Ordnung in ſeinem häuslichen Betragen, durch Weisheit und Mäßigung im Rath, durch Gegenwart des Geiſtes in mißlichen Umſtänden, durch Muth in den Gefahren, durch nützliche Dienſte und tapfere Thaten, erlangt er den Preis ſeiner Zeitgenoſſen und den unſterblichen Dank ſeiner Nachkommen.

Zu allen dieſen Geſinnungen findet er den Zunder in ſich in den Grundtrieben ſeiner Seele, der außer ihm durch die Geſetze, durch die öffentliche Achtung, und durch die Religion ſeines Landes in Flammen geſetzt wird. Das ſchuldloſe Herz ſolcher Patrioten,

das sich seiner Nutzbarkeit und seines Verdienstes bewußt war, das, mit den würdigsten Gedanken und Neigungen angefüllt, sich mit Wohlgefallen ansehen durfte, konnte auch mit Zufriedenheit an eine Vorsehung denken, unter deren gütigen Einflüssen ein jeder guter Mann es auch gut haben muß. Sie waren gut, und mußten also glücklich seyn. „Dem Wohlthätigen, sagt Ferguson b), ist das „Vergnügen anderer ein Grund zur Freude; und „selbst die Existenz in einer Welt, die durch die Weisheit Gottes regieret wird, ist eine Glückseligkeit. Die „Seele, frey von den Sorgen, die zur Kleinmüthigkeit und Niederträchtigkeit führen, wird heiter, „thätig, furchtlos und kühn, zu jedem Unternehmen geschickt, und stark in dem Gebrauche jedes „Talents, welches die Natur des Menschen schmückt. „Auf diesem Grunde war der bewundernswürdige „Character gebauet, welcher, während eines gewissen Perioden ihrer Geschichte, die berühmten Nationen des Alterthums bezeichnete, und die Beyspiele der Großmuth, die unter Regierungen, die „dem patriotischen Eifer weniger geneigt sind, selten „vorkommen, gemein und alltäglich machte: oder

b) Fergusons Vers. über die Gesch. der Bürg. Ges. 1 Theil, 8. Abschnitt.

„welcher, ohne daß man sich sehr viel Mühe dar„über gab, oder ihn selbst verstand, Subjecte der „Bewunderung und der erhabensten Lobsprüche her„vorbrachte. So, sagt Xenophon, starb Thrasybul, „der in der That ein guter Mann gewesen zu seyn „scheint. Welch ein erhabner Lobspruch und wie be„deutungsvoll für diejenigen, welche die Geschichte „dieses großen Mannes kennen!„

Bey allen dem muß man gestehen, daß die angeführten Tugenden nicht immer das milde Ansehen haben, das sie bey uns durch feinere Sitten und durch die Artigkeit der ritterlichen Galanterie oder durch die Aufklärung des Verstandes erhalten. Dieses müssen wir wohl bemerken, wenn wir einige unnatürliche Gebräuche der ersten Zeitalter aus dem rechten Gesichtspuncte ansehen wollen, um sie, nicht zu billigen, aber zu entschuldigen.

Es giebt Ausbrüche eines heftigen ungebildeten Geistes bey diesen Helden des Alterthums, die sich nur mit der Rauhigkeit ihres Zeitalters und den Umständen, worunter sie lebten, entschuldigen lassen. Die stillen Tugenden der Mäßigung, der Bescheidenheit, der Geduld, die sich bey einer ausgebreite-

ten

ten Privatgeſelligkeit entwickeln, und dieſelbe wiederum befördern, dieſe ſtillen Tugenden, die dem feinern Menſchen zur Zierde und Anmuth gereichen, konnten bey Menſchen noch nicht ſo ſehr geſchätzt werden, die in dem beſtändigen Tumult öffentlicher Angelegenheiten lebten, deren Geiſt durch die nahen Gefahren beſtändig wachſam und geſpannt, und deren Muth immer thätig erhalten wurde. Bey ihnen mußte alſo Unerſchrockenheit, Vertrauen auf ſeine Leibesſtärke, Gefühl von ſeiner innern kraftvolleſten Ueberlegenheit alles gelten.

An dieſer Energie der Seele haben wir vielleicht zu viel verlohren, wenn wir an jenen feinern Empfindungen gewonnen haben. Seitdem die neuere Politik bey der Erweiterung der Staaten den gröſten Theil der Bürger der Vertheidigung des Vaterlandes entladen, den innern Schutz durch Unterhandlung, Gränzfeſtungen und durch das Gleichgewicht der Macht in mächtigen Bündniſſen zu erhalten weiß, ſeitdem ſelbſt ein großer Theil der Bürger mitten im Kriege der Ruhe genießt; ſeitdem haben wir an Mildigkeit und Sanftmuth unendlich gewonnen. Die künſtliche Vermehrung der Reichthümer und Bequemlichkeiten, hat uns gelehrt, mehr

auf die Sicherheit des Eigenthums bedacht zu seyn, und die Erweiterung unserer Einsichten hat in vielen Stücken auch unsere Empfindungen mehr erleuchtet.

Mit diesen Empfindungen nun verdammen wir den Raub der Spartaner, und die Tödtung der abgelebten Alten bey den Wilden; ungeachtet wir bemerken sollten, daß, wie Richard Price c) sehr richtig erinnert, „diese practischen Irrthümer aus speculativischen Irrthümern entstehen. Die Menschen „nehmen ein falsches Factum an, oder übersehen nicht „alle Umstände eines Falles. Daher es oftmals „kommen muß, daß sie in demjenigen denken recht zu „thun, welches sie, wenn sie richtigere Begriffe von „der Sache und allen ihren Umständen hätten, unvermeidlich verdammen würden.„ Wilde herumschweifende Völker, die ihre ungewisse Nahrung unter so vielen Mühseligkeiten aus entfernten Gegenden zusammensuchen, die sich beständig ihre wachsamen Feinde abwehren müssen, diese Völker glauben durch Dankbarkeit verpflichtet zu seyn, ihre Alten vor den Feinden und den Schrecknissen des Hungertodes auf eine leichtere Art in Sicherheit zu setzen; und eine arme

c) *R. Price* Essay on the princ. Quest. of Moral, S. 299.

arme kriegerische Republik, worin die Bürger kein Eigenthum kennen sollen, die aber eine nützliche Verschlagenheit und Leibesstärke über alles hochschätzt, läßt wol ihre Knaben sich einander ihre braune Suppe entwenden, hält aber um deswillen das, was wir jetzt Diebstahl nennen, keinesweges für erlaubt.

Das Gefühl von Gerechtigkeit, Mitleiden, der Trieb zur Geselligkeit, der Stolz nützlich und hülfreich gewesen zu seyn, ist allen Menschen gemein; es kann durch das Elend der einsamen Wildheit aufgehalten, nicht ausgerottet werden. Allein diese Triebe enthalten ihre Entwickelung in dem gemeinschaftlichen Leben, und ihre Lenkung durch Ueberlegung und Nachdenken. Der Wachsthum der Sittenlehre hängt also von der Aufklärung ihres Verstandes ab. Mit der weitern Ausbildung desselben gewinnt ihr Tugendsystem natürlicher Weise an Umfang, Richtigkeit und Evidenz, die erleuchtetern Triebe, die, sich selbst überlassen, bald in der Wahl der Mittel zu ihrem Zwecke irren, bald das Maaß überschreiten und aus ihren Kreisen treten, fangen an, einen richtigern und sichrern Weg zu gehen, und indem sie sich in den Gränzen halten, die ihnen die Vernunft vorschreibt, das Ebenmaaß und die Harmonie der Seelenkräfte, woraus

aus die gesammte Vollkommenheit des menschlichen Geistes erwächst, zu befördern. So erweitert sich der moralische Gesichtskreis des Menschen, so geht er von kleinern Graden der Vollkommenheit zu größern; aber selbst auf der niedrigsten Stufe sind seine guten Anlagen nicht ohne ihre Aeußerungen.

„Der Character der Lappen, sagt Leem d), ist „sanft und friedfertig, selten entstehen Zänkereyen, „und noch seltener Schlägereyen unter ihnen. Sie „leben ordentlich und keusch. Vor den Heurathen „unter nahen Verwandten haben sie einen Abscheu, „und die Diebstähle sind etwas sehr seltenes bey ihnen. „So lange ich unter ihnen gelebt, ist mir nicht das „geringste abhanden gekommen, ob ich gleich alle meis „ne Sachen unverschlossen liegen ließ.„ Das nämliche bezeugt Kranz von den Grönländern, Kolbe von den Hottentotten, Anson von den Einwohnern der Diebesinseln, und die verschiedenen Reisebeschreiber, die man in Jens Krafts Sitten der Wilden angeführt findet, von den Amerikanern.

So wie die Lilien und Rosen aller Zeitalter dieselbigen heilsamen Kräfte haben, so finden sich zu allen Zei

d) Knud Leems Nachricht von den Lappen, mit Anmerkungen von Gunner, S. 211.

Zeiten in der menſchlichen Seele dieſelbigen Anlagen zum Guten, dieſelbigen Regeln des Rechts durch den ganzen Erdboden. Alle geſellſchaftliche Einrichtungen enthalten Abdrücke dieſer innern Empfindungen des Rechts, und machen ſie durch neue bürgerliche Sanctionen ehrwürdig und unverbrüchlich.

Das, was in den bürgerlichen Geſetzen und in einer jeden öffentlichen Religion, die ſelbſt von manchen Irrthümern verunſtaltet iſt, dem Naturrecht, ſeiner Erkenntniß und ſeiner Ausübung beförderlich wird, gehört allerdings auch zu den Mitteln, die die Vorſehung gebraucht, um die Menſchen zu ihrer Glückſeligkeit zu führen. Wenn Geſetze und Gottesdienſt wirklich dieſen Nutzen gehabt haben, wie aus den vorigen Betrachtungen erhellen wird: ſo muß es eine Veranſtaltung der göttlichen Güte und Weisheit ſeyn, auch durch ſolche Mittel das Wohl der Menſchen zu befördern.

Dieſes haben verſchiedene ſcharfſinnige Gottesgelehrte erkannt, unter denen ich nur den Hrn. Töllner *) anführen will. Er ſagt ausdrücklich: „Aber ich „rechne zu der Offenbarung Gottes in der Natur alles, „was

*) Töllners Beweis, daß Gott den Menſchen bereits durch die Offenbarungen der Natur zur Seligkeit führt, §. 17. 18. S. 91. 93.

„was auch anderweit von Gott ohne Beyhülfe der „heiligen Schrift, selbst aus dem in der falschen „Religion enthaltenen Unterrichte, erkannt wird.„ Und: „Ich erkläre mich, und glaube mich bereits „vielleicht bis zur Beschwerde meiner Leser darüber „erklärt zu haben, daß ich dahin zwar hauptsächlich „und vornemlich die Offenbarung Gottes in seinen „Werken, und das dem Menschen verliehene und „erhaltene Vermögen vernünftiger Erkenntniß Got„tes rechne; hiernächst aber alle übrigen anfänglichen „und fortgesetzten, unter der göttlichen Regierung „stehenden Veranstaltungen des Unterrichtes über „Religionswahrheiten begreife, soweit und sofern „solche von dem Unterricht aus der Schrift verschie„den sind.„

Ich habe noch immer von dem ungebildetern Theile der heidnischen Völkerschaften geredet, und ihrer Weltweisen noch keine Erwähnung gethan. Man wird wol ohne Schwierigkeit zugestehen, daß Männer, die gemeine Wesen eingerichtet, weise Gesetze gegeben, vortreffliche Lehren hinterlassen, und der Erforschung nützlicher Wahrheiten ihr ganzes Leben geweihet, sich um die Tugend verdient gemacht haben. So manche neuere Aufklärungen in den practischen Theilen der Weltweisheit haben ihre erhabenen Betrachtungen

über

über die Gründe des Rechts, ihre genauen und scharfsinnigen Beobachtungen über das menschliche Herz, und ihre eindringenden Sittenlehren noch nicht überflüssig machen können. Wir sehen ihre Schriften mit Vergnügen in den Händen der Jugend, die wir bilden wollen, und der gesetzteste Mann kömmt mit mehrerer Liebe des Wahren und des Guten und mit geschärftem moralischen Geschmacke von ihnen zurück.

Wenn eine richtige Belehrung von den Gründen der Tugend, von der Verbindung des wahren Wohlseyns mit ihrer Ausübung, von dem Wohlgefallen der Gottheit, des sie sich getrösten darf, wenn die Abschilderung von ihrer Schönheit, Schicklichkeit und Zuträglichkeit für die menschliche Seele, mit den glühenden Farben einer affectvollen Beredsamkeit, wenn dieses die Liebe der Tugend in der Seele entzünden kann: so müssen die Unterweisungen eines Sokrates, Plato und Zeno es gethan haben.

So viele Mängel man auch immer an der Moral der alten Weltweisen hat finden wollen: so bleibt ihnen doch das Verdienst, daß sie größtentheils aus der Empfehlung der Tugend ihre vornehmste Angelegenheit gemacht haben, und daß sie bis auf eine einzige

Schule hierin übereinstimmig gewesen; gesetzt auch, daß sie in einigen Nebensachen von einander abgegangen wären. Auch ist die Verschiedenheit ihrer Meinungen nicht selten übertrieben oder zu wichtig vorgestellt worden. Augustinus f) giebt der Philosophie des

f) *August. de Civ. Dei* L. XIX. c. 1. Der Herr Abt Jerusalem, der diese Stelle in seinen Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, VIII. Betr. S. 370. im Sinne gehabt, hat sie vermuthlich nur aus dem Gedächtniß angeführt, wenn er sagt: „Varro zählte zweytausend verschiedene Meinungen davon, er hätte noch weit mehr sammlen können.„ Diese verschiedenen Meinungen sind auch nirgends anders als in dem Kopfe des Varro dagewesen. Denn Augustinus sagt am angef. Orte: ex qua tripartita velut generalium distributione sectarum, *M. Varro*, in libro de Philosophia tam multum dogmatum varietatem diligenter et subtiliter scrutatus advertit, ut ad CCLXXXVIII. sectas, *non quae jam essent, sed quae esse possent*, adhibens quasdam differentias, facillime perveniret. Nimmt man die Meinungen vom Höchsten Gute für wirklich angegebene moralische Principien, wie man es eigentlich muß: so ist die Zahl des Varro übertrieben. Nimmt man sie aber für die Gegenstände der Sinnlichkeit, denen man bey jeder einzelnen Entschließung der Epikurer den Vorzug geben kann: so ist es umsonst, eine bestimmte Zahl anzugeben, die sind ohne Zahl.

des Alterthums Schuld, daß sie nicht weniger als zweyhundert und acht und achtzig Meinungen über das höchste Gut gehabt, oder doch hätten haben können; und hält diesen Vorwurf allein für hinreichend, ihre Tugendlehren für mangelhaft zu erklären.

Sie sollen gleich sehen, mein edler Freund! wie ehrlich Augustinus bey dieser Abzählung verfährt. Varro, sagt er, habe unter den Weltweisen 288 Secten über das höchste Gut angeführt; zwar nicht solche Secten, die wirklich unter ihnen gewesen, die doch aber hätten seyn können. Die angeführte Anzahl kömmt durch eine Rechnung heraus, wovon ich Ihnen nur die allgemeinen Artikel hersetzen will. Die Epikurer machen den Anfang, und ihre Wollust theilt sich gleich in vier Theile, nachdem man sie in die Bewegung, die Ruhe, oder beides zugleich, oder endlich in dasjenige setzt, was die Alten die ersten Bedürfnisse der Natur (prima naturae) nennten. Von diesen vier Stücken kann ein jedes der Tugend entweder untergeordnet, oder vorgezogen oder beygesellt werden; ich kann also die vier ersten Secten durch drey vervielfältigen, macht zwölf. Hiebey sehe ich entweder blos auf mich selbst, oder

zugleich auf irgend eine Geſellſchaft, und dieſes giebt eine neue Verdopplung, die ich nach den Graden der Gewißheit menſchlicher Erkenntniß, worüber die ältere und neuere Academie unter einander uneins waren, wiederholen muß. Nun kann in allen dieſen Meinungen auch noch das Kleid eine Verſchiedenheit machen, indem man ſich entweder in einen cyniſchen Mantel hüllt oder nicht, wodurch die Anzahl auf ſechs und neunzig wächſt, die endlich durch die drey Lebensarten, die geſchäfftige, die müßige und die Verbindung beider noch dreymal vervielfältigt, zu der Menge von zweyhundert acht und achtzig hinaufſteigt.

Dieſe willkührliche Rechnung nimmt Auguſtinus als ausgemacht an, um am Ende derſelben ausrufen zu können: „Laßt uns alſo ſehen, was die Stadt „Gottes von dem höchſten Gute halte.„ Varro ſelbſt vernichtet dieſes Spiel des Witzes g) durch die richtige Anmerkung, daß zu dieſer Unterſuchung das Kleid

g) Dieſes hat ſchon Bayle bemerkt. Ne croïés pas neanmoins ce que tant de gens nous diſent, que ſelon *Varron* il y avoit 288. opinions differentes ſur la nature du ſouverain bien. *C'eſt un jeu d'eſprit de Varron.* Dict. hiſt. crit. Art. Epicure.

Kleid nichts beytrage, und daß die Academiker, ſo ſehr ſie ſonſt gezweifelt, doch in den erſten Gründen der Moralphiloſophie alle beruhigende Gewißheit zugelaſſen haben.

Ich kann nicht mehr als zwey Hauptmeinungen über das höchſte Gut gedenken, worauf ſich die übrigen leicht zurückbringen laſſen. Das ganze Alterthum hielt die Tugend für das höchſte Gut, und nur die Epikurer nahmen die Wolluſt dafür an. Die Erklärungen, die eine jede Schule von dieſer Tugend gab, laſſen ſich bald vereinigen. Die innere Harmonie und Unterordnung der Seelenkräfte unter die Vernunft in der Philoſophie des Plato [h]), die Mäßigung des Ariſtoteles [i]), die Anſtändigkeit des Zeno waren im Grunde einerley. Indem ſie den ganzen Menſchen nahmen, nach allen ſeinen Theilen, nach allen ſeinen Kräften, indem ſie dieſe Theile gehörig ſchätzten, indem ſie ihn auf das Beſtreben führten, alle dieſe Theile, alle dieſe Kräfte in gehörigem Verhältniß zu bearbeiten, um ſich alſo im Ganzen vollkommner zu machen, indem ſie hierin das höchſte Gut, oder die größte Glückſeligkeit und die letzte Beſtim-

h) Plato in der Rep. 4. B.
i) Arist. Eth. ad Nic. L. 2. c. 5.

ſtimmung des Menſchen ſetzten, worin ſich alle andere auflöſen: ſo waren ſie im Stande, daraus alle beſondere Tugenden, der Mäßigkeit, der Gerechtigkeit, der Großmuth, worauf uns eine innere Empfindung führt, womit das äußere Wohl der Menſchen verbunden iſt, und die wir uns nicht erwehren können an uns und andern zu achten, ganz ungezwungen herzuleiten. Die Stoiker würden ohne Zweifel zu tadeln ſeyn, wenn der Vorwurf, den man ihnen macht, daß ſie dem Menſchen alle Empfindlichkeit zu nehmen ſuchten, gegründet wäre. Denn dadurch würden ſie ihr Moralſyſtem zugleich unvollſtändig und unnatürlich machen. Wenn ſie unterdeſſen auch dieſe Beſchuldigung verdienten, ſo wären ſie nicht wegen einer gar zu großen Gelindigkeit zu tadeln. Ihre Apathie aber iſt eines beſſern Sinnes fähig.

Ich habe geſagt, die Epikurer hätten die Wolluſt für das höchſte Gut angenommen. Dieſes muß näher beſtimmt werden. Es iſt bekannt, wie viel über dieſe Wolluſt iſt geſtritten worden, ob ſie nach dem Sinne des Epikurs blos körperlich ſey, oder auch aus nicht körperlichen Empfindungen entſpringe. Ich nehme hier das erſtere an, ohne dem Epikur Schuld

zu

zu geben, daß dieſes ſeine Meinung geweſen ſey. Denn ich muß, wenn meine Vertheidigung der Alten in Anſehung ihrer Tugendlehre allgemein genugthuend ſeyn ſoll, die alte Moralphiloſophie in ihrer größten Schwäche betrachten; weil doch nicht wenige von der epikuriſchen Sittenlehre dieſe unvortheilhafte Vorſtellung haben. Indeß kann vielleicht die ganze Streitfrage durch folgende Anmerkungen einiges Licht erhalten.

Erſtlich müſſen die Vertheidiger des Epikurs eingeſtehen, daß der Ausdruck Wolluſt allerdings bey demſelben zweydeutig ſey. Selbſt die Wolluſt der Ruhe, wodurch die epikuriſche Schule ihrer Sittenlehre einen großen Vorzug vor der cyrenaiſchen gab, hat in ihrem Munde nicht den Verſtand, den ihr die Verfeinerungen der neuern Philoſophie geben könnten. Weder in den wenigen Ueberbleibſeln des Epikurs ſelbſt, die Diogenes Laertius aufbehalten hat, noch in den Schriften ſeines neuern Verbeſſerers, des Gaſſendi, findet ſich davon die geringſte Spur. Wenn alſo der Begriff der Wolluſt durch die neueren Entdeckungen über die angenehmen Empfindungen iſt erweitert, verfeinert und veredelt worden: ſo iſt dieſes ein Vorzug der neuern Philoſophie, und wir

müſſen uns hüten, die nämlichen Verfeinerungen in die Syſteme der Alten überzutragen. Sowol in der griechiſchen als lateiniſchen Sprache ſchränkt ſich der Begriff der Wolluſt auf die körperlichen Empfindungen der Selbſterhaltung ein. Dieſer Begriff alſo mag immerhin durch den Herrn von Pouilly und die neueſten deutſchen Philoſophen, die über die angenehmen Empfindungen geſchrieben haben, einen gröſſern Umfang erhalten haben: ſo viel iſt gewiß, daß er ihn nicht in den Schriften des Epikurs gehabt hat.

Um aber zweytens die Meinung des Epikurs noch mehr ins Licht zu ſetzen, und das Verhältniß ſeiner Wolluſt zur Tugend näher zu zeigen, ſo muß man auf die Stücke Acht haben, worin ſich die ſolche Sittenlehre von der ſeinigen unterſchied. Nach der Meinung der Stoiker muß man die Tugend um ihrer ſelbſt willen begehren, nach dem epikuriſchen Syſtem um der Wolluſt willen. Geſetzt nun, man wollte dieſes letztere ſo erhöhen, daß man auch diejenigen gemeinnützigen Empfindungen darunter brächte, die von den Empfindungen der Selbſterhaltung am weiteſten entfernt ſcheinen: ſo würde doch zwiſchen beiden Syſtemen der wirkliche Unterſchied bleiben,

den, daß das ſtoiſche die Verbindlichkeit und das Angenehme aus dem Anſchauen der fremden, das epikuriſche aber aus dem Anſchauen ſeiner eigenen Vollkommenheit herleitete. Zwar würde dieſer Unterſchied nur wenigen tiefſinnigen Denkern einleuchtend, in der Ausübung aber nicht bemerkbar ſeyn; indeß wäre er doch an ſich ſelbſt unleugbar. Man müßte auch ſolche angenehme Empfindungen in dem feinern Epikuriſmus allerdings gemeinnützig nennen. Denn, wollte man dieſes nicht thun, ſo müßte man den Sprachgebrauch ändern, und ein neues Wort erſinnen, wodurch die eigentlichen ſelbſtſüchtigen Triebe von den gemeinnützigen zu unterſcheiden wären. Der Stoiker käme alſo darin mit dem Epikurer überein, daß die Tugend zwar etwas angenehmes ſey, aber nur nicht wegen der Wolluſt müſſe gewählt werden; und der Epikurer mit dem Stoiker, daß zu dem wahrhaftig angenehmen auch die Tugend gehöre, daß man es aber wählen müſſe, weil es angenehm iſt.

So würde der feinere Epikuriſmus die ganze Tugendlehre in ſein Syſtem bringen. Allein ſo hat es Epikur nicht ſelbſt hereingebracht. Er verlangt zwar zur Wolluſt die uneigennützigen Tugenden; allein

nur zu der Wolluſt, die in der Ruhe beſteht. Dieſe Ruhe würde durch Handlungen der Ungerechtigkeit, auch wol der Unbarmherzigkeit, geſtört werden. Hierauf gründet er die ganze Verbindlichkeit. Das Vergnügen, das aus dem Anſchauen fremder Vollkommenheiten entſpringt, entwickelt ſeine Philoſophie nicht, und dieſe Entwickelung ſcheint auch dem ganzen Alterthum unbekannt geweſen zu ſeyn.

Vielleicht iſt dieſer Unterſchied ſehr fein, aber er iſt nichts deſto weniger wahr. Er iſt, ſo viel ich weiß, zuerſt in den Streitigkeiten des Malebranche und Arnauld einigermaaßen bemerkt worden. Malebranche hatte geſagt, daß das Vergnügen ein Gut ſey, und denjenigen glücklich mache, der es genieſſe. Arnauld hielt dieſen Satz für gefährlich, und behauptete, man müſſe ſagen, daß nur Gott und Tugend unſere Glückſeligkeit ſeyn. Bayle ſchlug ſich in ſeinem gelehrten Tagebuche auf die Seite des Malebranche, und ſetzte dem Arnauld die richtige Anmerkung entgegen, daß zwar Gott und die Tugend als die wirkende Urſach und das Materielle der Glückſeligkeit, aber nicht als das Weſen (cauſa formalis) derſelben müſſen angeſehen werden; ſondern daß dieſes in dem Vergnügen beſtehe.

bestehe. Allein wie diese beiden Stücke, das Vergnügen und die Tugend zusammentreffen, das war man damals noch nicht im Stande, zu zeigen k).

Ich glaube indeß, daß diese Distinction viel Licht in diese Materie bringe. Nur muß man bemerken, daß sie dem Epikur nicht zu Statten kommen kann. Er hatte das Wesen oder das Formelle der Glückseligkeit nichts weniger als erschöpft; er hatte die edelsten Quellen des Vergnügens, die in dem Anschauen unserer eigenen unkörperlichen, und fremder Vollkommenheit bestehen, ganz übergangen; daher war es nach seinem System freylich unmöglich zu zeigen, wie der ganze Bezirk der Tugend und des Vergnügens ineinander coincidirten. Diesen Ersatz haben wir erst den neuesten Verfeinerungen des epikurischen Systems zu danken, welches dadurch so erhöhet worden ist, daß es an das System der Tugend reicht und mit ihm Hand in Hand gehen kann.

Die aus einer so edlen Quelle entspringenden Tugenden nun um deswillen, weil sie uns vergnügen und vollkommner machen, dem Eigennutz zuzuschreiben, würde ein willkührlicher Mißbrauch der Worte und

k) *Bayle* Dict. hist. et crit. Art. *Epicure*, Rem. (G).

eine freywillige Verwirrung der Begriffe seyn. Man kann diese Verwirrung vermeiden, wenn man

1. den angeführten Unterschied zwischen dem Materiellen und dem Formellen auch auf unsere Empfindungen anwendet, und nicht vergißt, daß sie ihre Benennung der eigennützigen und gemeinnützigen von dem Materiellen erhalten. Wenn dieses die Vorstellung fremder Vollkommenheit ist: so ist die Empfindung uneigennützig.

2. Kann eine gesellige Empfindung auch darum nicht eigennützig heißen, weil wir mit jeder gemeinnützigen Handlung selbst an innerer Vollkommenheit wachsen. So gewiß dieser Wachsthum erfolgt, so erfolgt er doch nur mittelbar, auch ist er dem begränzten Verstande des Menschen nicht in jedem Falle evident. Daher darf man auch bey der größten Verfeinerung der epikurischen Moral die Selbstliebe wol als den Plan, aber nicht als den Grund der moralischen Wissenschaft ansehen. Denn die Harmonie dieser beiden neben einander fortlaufenden Systeme, des Systems unserer eigenen Vollkommenheit, und der Vollkommenheit, die wir außer uns bewerkstelligen, ist allerdings wirklich, und in einer Welt, die von dem

dem weiſeſten und gütigſten Gotte hervorgebracht iſt, außer allem Zweifel. In dieſer Welt wächſt die Vollkommenheit einer jeden Subſtanz mit der Vollkommenheit aller übrigen, von welcher ſie die freye Urſach iſt. Die Harmonie aber kann nur von dem allerhöchſten Verſtande vollkommen vorgeſtellt werden. Nur dieſer kann in jeder Reihe der harmonirenden Veränderungen ſo vollſtändig ſehen, was in der andern erfolgen müſſe, als es nöthig iſt, um die Vollkommenheit außer uns nach unſerm Vortheile abzumeſſen. Ungeachtet dieſer Harmonie aber würde es ſehr falſch geſchloſſen ſeyn, daß nur meine eigene Vollkommenheit meinen Willen beſtimme, und das Materielle in meinen Empfindungen und Affectionen ſey.

Wir müſſen daher unſere Empfindungen, Triebe, Neigungen, oder um das allgemeinſte Wort zu gebrauchen, worunter alle Bewegung der Seele begriffen wird, ihr Intereſſe, in folgende Claſſification bringen. Eine Vorſtellung intereſſirt uns, wenn wir ſie gern hervorziehen. Das thun wir aber entweder wegen einer Vollkommenheit, die ſie uns in uns ſelbſt, oder die ſie uns in andern darſtellt. Im erſten Falle kann dieſe Vollkommenheit im Erkenntnißvermögen und im Begehrungsvermögen ſich befinden.

In

In beiden Fällen erweckt sie unsere Aufmerksamkeit; und darum haben einige Philosophen das Interessante durch etwas definirt, das Aufmerksamkeit erweckt. Das Gut, welches unsere Seele begehrt, gehört entweder für unsern Körper und zu unserm äußern Zustande, und dann heißt das Interesse, das dadurch gewirkt wird, Eigennutz; oder für unsere Seele, es macht diese vollkommner, das ist unser eigenes geistiges Interesse, welches allezeit mit der Tugend verbunden ist. Es kann aber auch eine fremde Vollkommenheit seyn, und das ist das moralische Interesse, das eigentliche Interesse der Tugend.

Epikur nimmt es blos als eine Erfahrung an, daß die Verletzung der Gerechtigkeit unruhig mache, ohne sich darum zu bekümmern, woher die Unruhe entstehe, oder zu zeigen, daß die Gerechtigkeit und Philanthropie in sich etwas habe, das seiner Natur nach Vergnügen verursachen muß. Wenn er auch der Tugend einen Antheil an der Glückseligkeit ließ, in sofern man die Tugend als die wirkende Ursach derselben ansähe, so erklärte er doch nicht aus ihrem Wesen, wie sie mit der Glückseligkeit auf einer und eben derselbigen Vollkommenheit beruhe. Indem er diese Lücke in seinem System gelassen, mußte es

mehr

nothwendig mangelhaft und vielen Mißdeutungen unterworfen seyn.

Indeß gab sich doch selbst die epikurische Schule wenigstens Mühe, aus ihrem selbstsüchtigen Grundsatze die allgemein verehrten Tugenden der Mäßigkeit, der Tapferkeit und der Gerechtigkeit herzuleiten; aber mit welchem Erfolge, das ist leicht abzusehen. In ihrem System war alles Klugheit, nichts Tugend als höchstens dem Namen nach; denn in allen Sprachen drückt der Name der Tugend eine Anstrengung der Kräfte, ein edles Bestreben des Gemüths, eine innere Tüchtigkeit der Seele, eine Vervollkommnung unseres Wesens aus, und begreift nothwendig die Vorstellung von Gemeinnützigkeit in sich, die ganz wegfällt, wenn Großmuth auf Erwiederung geleisteter Dienste wartet, und die Beobachtung der Gerechtigkeit aus der Furcht vor Beschimpfung und Strafe, oder aus der Absicht entsteht, andere zu gleicher Beobachtung der Gerechtigkeit aufzumuntern, um nicht durch ihre Gewaltthätigkeiten in unserm sinnlichen Genusse gestört zu werden.

Es mußte also der epikurische Lehrbegriff in zwey Stücken äußerst mangelhaft seyn, in dem Umfang

der

der Pflichten selbst, und in der Würde und Anzahl der Bewegungsgründe. Wie mangelhaft er in den erstern war, zeigt schon die einzige Betrachtung, daß es weit mehr Einschränkungen des sinnlichen Genusses giebt, als die aus Gründen hergeleitet werden, welche sich innerhalb der Gränzen des Eigennutzes befinden. Epikur mußte aber die Schwelgerey erlauben, so bald man nicht Krankheit und Schmerzen davon zu befürchten hat, oder sofern sie uns an einem längern Genusse in der Zukunft hindert [1]), welches, wenn es gleich wahr, doch nicht hinreichend ist. Denn die sinnliche Lust erhält, außer den übeln Folgen des Uebermaaßes, auch durch die gemeinnützigen Pflichten ihre Einschränkungen. Seine Bewegungsgründe mußten höchst kalt, unwürdig, unnatürlich seyn. Die Freundschaft, die Wollust empfindlicher Seelen, ist ihm nichts, als ein Tausch des Eigennutzes; großmüthige Wohlthätigkeit, der süßeste Genuß für ein menschliches gütiges Herz, giebt nur Befriedigung dem, welchem sie nützlich ist, und gerade nicht mehr, als der Werth und der Nutzen am Gewicht hat.

Wie freudenlos, wie einsam, wie todt, würde die ganze Schöpfung seyn, wenn ihre Bewohner nur körper-

1) *Cic.* de fin. bon. et mal. L. 2. c. 29.

körperlicher Wollust fähig wären; wenn nicht Sympathie und gesellige Empfindungen sie mit ihren Reizen überstreuten? Wem wird nicht jede Scene der Natur wiederum neu und interessant, wenn er sie an der Hand seines Busenfreundes empfindet? Wem blühet nicht die Rose anmuthsvoller, wen erfüllet nicht der Aufgang der Morgensonne mit einem ecstatischern Gefühle an der Seite derer, die seine Seele liebt? Wem ist nicht das mäßigste Mahl in der Gesellschaft gewählter Freunde geschmackvoller, als alle einsame Lukullische Abendessen? Welcher sinnliche Genuß ist dem Uebermaaß stiller Freuden zu vergleichen, womit sich eine zärtliche Gattin an dem Anblicke ihres Geliebten, oder das weiche Herz einer Mutter an dem Anschauen ihrer Kinder berauschet? Mit welchen Festen der bacchantischen Ueppigkeit möchte eine wohlthätige Seele die süße Wehmuth vertauschen, die sie bey dem Anblick des Elendes empfindet, das Wohlgefallen und die Selbstzufriedenheit, die Thränen des Dankes, von den Augen des Bedrängten, dem sie Hülfe verschafft hat, abgetrocknet zu haben?

Selbst die körperliche Lust erhält durch die Empfindsamkeit einen Reiz, den sie ohne dieselbe nicht hat, und welcher sie unendlich über den thierischen Genuß erhö-

erhöhet. Wie sehr muß das epikurische System die Geschlechterliebe erniedrigen, und sie derjenigen Anmuth berauben, die aus moralischen Empfindungen entspringt, und ihr edelster Theil ist, derjenige Theil, den eine keusche, schamhafte und empfindliche Seele sich allein zu bekennen getrauet. Das hieße einen sehrwürdigen Theil der Schöpfung unendlich tief herab setzen, wenn man der rührendsten Schönheit keine andere Bestimmung, als blos einen thierischen Trieb zu befriedigen, geben, und seine Augen gegen viel edlere Genüsse, wozu sie dienen soll, verschließen wollte.

Indem die belebte Schönheit sich durch Physiognomie und Handlung äußert, wirkt sie ein Wohlgefallen, das aus dem Anschauen eines vortrefflichen Seelenzustandes entspringt, welches so groß ist, daß es sehr oft eine weit größere Schönheit, die dieses Ausdrucks beraubt ist, überwiegt. Diese Erscheinung, die nichts weniger als selten ist, läßt sich nicht anders erklären, als wenn man annimmt, daß unsere Empfindsamkeit interessiret wird, indem sie einen Gegenstand anschauet, der körperliche Züge enthält, welche eine vortreffliche Seele ausdrücken, nur dem moralischen Auge sichtbar sind, und von dem moralischen Sinne genossen werden können. Die körperliche Schönheit dienet

in diesem Falle dazu, die innere sinnlich zu machen, und giebt also der Liebe eine eigenthümliche Lebhaftigkeit, die sie von der Freundschaft unterscheidet. Diese Liebe wird dann, wenn wir den moralisch würdigen Gegenstand in einem Zustand des Leidens und der Schwachheit anschauen, Zärtlichkeit, wehmüthige, schmelzende Zärtlichkeit, das angenehmste Gefühl empfindlicher Seelen. Bey diesen ist es ein hauptsächliches Bestandtheil ihres Vergnügens, auch den geliebten Gegenstand glücklich zu sehen, welches bey dem Epikurer nicht stattfinden kann. Daß indeß dieses Element in dem Genusse seine Einflüsse äußere, ist daraus klar, daß ein jeder den für einen viehischen Menschen erklärt, der mit der Uebermacht der Gewalt seine Begierden zu befriedigen sucht.

Das Interesse des Herzens ist uns die süßeste Unterhaltung, wovon sich die Seele ohne Ermüdung, ohne Ueberdruß, ohne Reue berauschen kann. Die plötzlichen und gewaltsamen Erschütterungen der Sinne ermüden, und, wenn sie nicht gemäßigt werden, fangen sie an zerstörend, anstatt wohlthätig, zu seyn; da hingegen die Vergnügen der Empfindsamkeit uns alle Augenblicke unsers Lebens beschäfftigen dürfen, und es nie an Gegenständen mangelt, woran wir sie

genießen können. Die Seele wird ihrer nimmer satt, sie hat nicht nöthig sobald davon auszuruhen, in ihrem Genuß ist nicht so leicht ein Uebermaaß möglich, sie sind für den Körper und die Seele gleich wohlthätig, sie erhöhen alle Freuden, und lindern allen Kummer, sie sind zugleich die Anmuth, die Zierde und die Ehre der menschlichen Natur. —

Diese Betrachtung kann in der Aesthetik nützlich seyn. Sollte es einige Redner oder Poeten geben, die die menschliche Natur auf das blos körperliche herabsetzen: so müßte man ihnen zu bedenken geben, daß sie sich dadurch sehr vortrefflicher Hülfsmittel ihrer Kunst berauben. Nicht zu gedenken, daß sie 1) den Sitten schaden, indem sie demjenigen Theile unserer selbst durch die Einbildungskraft Nahrung geben, dem wir ja nicht mit Fleiß, am wenigsten aber bey einer Beschäfftigung, wodurch wir unsere Seele bilden wollen, Nahrung geben sollten: so sollten sie auch erwegen, daß sie 2) die menschliche Natur belügen, indem sie, wider alle Wahrheit, sie der moralischen Empfindungen berauben. So wie es mehr ist, als die beschwerliche Erschütterung des Trommelfells, was uns antreibt, die Klagen des Elenden zu heben: so ist es auch mehr, als das Bedürfniß der Sinnlichkeit,

was zwey Seelen vereinigen kann. Hiezu kommt noch 3) daß sie sich um die reichste Quelle der Mannigfaltigkeit sowol in den moralischen Characteren als auch in den Handlungen bringen. Denn aus den verschiedenen Mischungen der moralischen und physischen Empfindungen, aus ihren verschiedenen wechselseitigen Einschränkungen entspringt eine unendliche Mannigfaltigkeit von Characteren, und auf diesen beruhet größtentheils die Mannigfaltigkeit der Begebenheiten. Sie sind also das beste Mittel, den aufmerksamen Leser durch ihr vielfaches Spiel zu überraschen; da, wofern die Empfindlichkeit auf Einen Gegenstand eingeschränkt wird, sich jeder Ausgang vorhersagen läßt. Endlich berauben sie sich 4) der besten Mittel, das Interesse und die Rührung zu befördern, indem sie den Menschen so verstümmelt und unvollkommen vorstellen. Eine Mutter, die ihrem hülflosen Kinde die Nahrung giebt, welche ihm die Natur in ihrem Busen zubereitet hat, kann nicht ein so rührender Gegenstand seyn, wenn sie diese Mühe blos über sich nimmt, um sich der Milch zu entladen, die sie in ihren Brüsten sticht, als wenn sie aus dem Gefühl unnennbarer Zärtlichkeit, wovon nur mütterliche Eingeweide bewegt werden, ihrem Säuglinge den Busen reicht. Es ist dem vortrefflichen Genie

eines Wielands noch übrig, an dieſen Gegenſtänden ſeinen Pinſel zu zeigen, und ſo viele Schönheiten der Muſarion, des Agathons und des Diogenes verſprechen uns von ihm die rührendſten Gemählde in dieſer Art. Denn wer wird nicht die vortreffliche Scene, worin die unterdrückte und verſuchte Tugend in der Frau des Lamons an dem Diogenes einen ſo eifrigen Beyſtand findet, mit weit mehr Vergnügen leſen, als wenn man ſtatt deſſen die üppigſte Beſchreibung ihrer ſchimpflichen Niederlage fände?

Die Wirklichkeit der moraliſchen Empfindungen iſt nöthig, um die Vorſehung über die Einrichtung dieſer Welt zu rechtfertigen; ſie allein geben dem Guten in derſelben das Uebergewicht, nicht nur indem ſie die Summe menſchlicher Freuden vermehren, ſondern indem ſie auch aus ihrer ſeligen Quelle in den bittern Kelch der Schmerzen, der bey der gegenwärtigen Beſchaffenheit der menſchlichen Natur einem jeden Sterblichen gereicht wird, ſo viel ſüße Tropfen miſchen, daß er ſeine ganze Bitterkeit verliehrt. Und um dieſen Troſt, um dieſe Freuden und Vortrefflichkeiten bringt die neuern und älteren Hippias ihre unwiſſende und kalte Philoſophie. Was für einen ſchrecklichen Dienſt würden ſie der Welt leiſten, wenn ihnen ihre Bemühungen

gen glücken ſollten, die Empfindungen der ehelichen, der mütterlichen und kindlichen Zärtlichkeit, der Freundſchaft und der Vaterlandsliebe in den Herzen der Menſchen, durch ihre kalten ſophiſtiſchen Erklärungen, zu Regungen des Eigennutzes herabzuwürdigen? Wie viele Agathons würden nicht in dem Grunde ihres Herzens rufen: o! die ihr mir meine beſten Freuden geraubt habt, ihr kalten grauſamen Seelen! gebt mir meinen geliebten Irrthum wieder, wenn das Irrthum ſeyn kann, was die Seele ſo glücklich macht, als ich in dem Zuſtande war, den ihr Schwärmerey nennt. In dem Reiche des beſten, gütigſten Regierers kann nichts Irrthum ſeyn, was eine Quelle ſo vieler Glückſeligkeit und Zufriedenheit iſt, was die Welt mit ſo vieler Vollkommenheit erfüllt, und ſeine Regierung ſo ſehr rechtfertigt und empfiehlt. Ich fühle es, daß ich, obgleich arm, obgleich ein Sclave, mit meiner Schwärmerey glücklicher bin, als es eure kalten Seelen ſelbſt in allem Ueberfluſſe der Reichthümer und der Wollüſte ſeyn können; ich fühle es, daß ich mehr werth bin, als ihr, daß ich ſtolz ſeyn darf, weil mein Weſen edler iſt, als das eurige; ich fühle es, daß ich nicht mit euch tauſchen dürfte, nicht mit euch tauſchen möchte, daß ich, ſo arm ich bin, und ſo reich ihr ſeyd, nicht ganz Ihr ſeyn wollte.

Wie glücklich läßt es ſich in einer Welt leben, wenn dieſe Empfindungen Wahrheit ſind, worin alles unter einem weiſen Regierer ſteht, alles, wie Mittel und Abſicht mit einander verbunden, ſich unter der Geſtalt der Schicklichkeit, der Schönheit, der Eintracht und Harmonie der Seele darſtellt. Dies iſt die Welt in dem Syſtem der Tugend. Wie finſter, wenn alles darin Eigennutz, körperliche Triebe und Befriedigungen ſind, wenn ſie ohne eine weiſe und gütige Regierung ihren Weg fortgeht, wie ſie kann, unter der Anarchie eines regelloſen Zufalls, wenn alles darin einzeln und iſolirt iſt, ſich nichts zu einander ſchickt, nichts einander dient, nichts, durch einen letzten Zweck der Vollkommenheit, zu Schönheit und Harmonie verbunden wird. Dies iſt die Welt im Syſtem des Epikurs.

Das moraliſche Syſtem der Tugend hat endlich auch den beträchtlichen Vorzug, daß es mit der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele und den moraliſchen Vollkommenheiten Gottes in genaueſter Verbindung ſteht. Es ſichert uns die ewige Fortdauer der ſüßen Entzückungen, die ein eigenthümlicher Lohn der Tugend ſind, und eröffnet uns eine unabſehliche Ausſicht in lauter Freude und Vortrefflichkeit. Der

vorwärts ſtrebende Geiſt findet in alle Ewigkeit lauter reizende Gefilde, worauf er in dem reinen Aether des Vergnügens wandeln kann, ohne am Ende auf einen Abgrund zu ſtoßen, worin ſich ſein Daſeyn verliehren könnte. Er hat einen ewigen Gegenſtand ſeiner angenehmſten Beſchäfftigungen, in der Betrachtung der Gottheit und ihrer Vollkommenheiten, wo es ſeinem Anſchauen nie an Vorſtellungen der Schönheit und der Vortrefflichkeit fehlen kann, die ſeinen liebſten Beſtrebungen zugleich zum Muſter, zur Belohnung, zur Aufmunterung und zur Sicherheit dienen können.

Die epikuriſche Schule hat alſo nicht den ganzen Menſchen mit allen ſeinen Anlagen und Kräften, mit allen ſeinen Empfindungen, mit allen Quellen ſeiner Freuden und ſeines Kummers genommen. Allein ſo ſehr auch die Sophiſterey alle dieſe Empfindungen in dem Syſtem wegvernünſteln mag: ſo wenig laſſen ſie ſich doch ſelbſt ganz unterdrücken, ſo bald der Menſch in Handlung geſetzt wird, und die Umſtände die Aeußerungen derſelben hervorlocken. Ja er vergißt ſich nicht ſelten, indem er dieſe Empfindungen ſtillſchweigend in ſeinem Syſtem vorausſetzt, die ſo tief in ſeinem Herzen eingewurzelt ſind, und ſich der allgemei-

nen Denkungsart und allen Sprachen so fest eingedrückt haben. Daher ist es kein Wunder, wenn ihre Lehrer sich selbst widersprechen, wenn sie unvermerkt in die Sprache zurückfallen, die nur in dem Munde der Vertheidiger der eigentlichen Tugend einen wahren und verständlichen Sinn hat. Wenn Torquatus beym Cicero m) die Tugend der Gerechtigkeit aus seinen Grundsätzen herleiten will: so muß er sich folgendergestalt helfen. „So müssen „wir auch von der Gerechtigkeit urtheilen, die nicht „nur niemals jemanden schadet, sondern auch in ihrer „eigenthümlichen Kraft und Natur etwas hat, das „die Gemüther ruhig und zufrieden macht.„ Diese Ruhe des Gemüths ist augenscheinlich entweder ein Unding; oder es muß eine höhere Quelle des Rechts und der Tugend angenommen werden, wenn Verletzung des Rechts Unruhe in dem Gemüthe verursachen soll.

Man muß aber nicht vergessen, daß die Menschen selten in ihren Meinungen mit sich selbst übereinstimmig sind, noch seltner aber in der Ausübung ihren Grundsätzen getreu bleiben. Alsdenn wird

man

m) Cic. de fin. L. I. c. 16. *Gassendi* Synt. Phil. Ep. P. III. c. 24.

man begreifen, wie ein Epikur, ein Atticus und ein Gaſſendi bey ſolchen Lehren ein gerechtes und tugendhaftes Leben haben führen können. Ich habe ſchon bemerkt, das Syſtem des Gargettiſchen Weiſen iſt nicht ſowol falſch als mangelhaft; es iſt das populare Syſtem eines Menſchen, der nicht tief in die Gründe der Moralität und das Weſen der Dinge eindringen, ſondern bey dem ſtehen bleiben will, was auch dem ungeübteſten Auge bemerkbar iſt. Und dieſes wird, wenn es auch unzureichend iſt, doch etwas wahres ſeyn; es wird der genauen Wahrheit immer näher gebracht werden, je vollſtändiger man das Mangelhafte ergänzen, je mehr man den Bezirk des menſchlichen Intereſſe kennen lernen und ſich überzeugen wird, daß die rechtverſtandene Selbſtliebe mit der Tugend gleichen Umfang hat. Auch weiß der Stoiker Seneca nicht wenige Bemerkungen der epikuriſchen Schule ſehr vortheilhaft zu gebrauchen. Das hindert aber nicht, daß ein Syſtem, worin ſich alles auf unſer Selbſt, und zwar nur auf den kleinſten Theil deſſelben bezieht, worin ſich alles in den kleinen Raum von körperlichem Intereſſe und die kurze Dauer dieſes Lebens begränzt, worin alſo die Aufopferung unſeres Lebens zum Beſten einer Geſellſchaft nichts als eine erhabene Narrheit

seyn kann, das also unsere innere Empfindungen, womit wir diese Aufopferung bewundern, geradezu Lügen straft, — daß ein solches System nicht verwerflich seyn sollte.

Alle moralische Systeme, sie mögen übrigens noch so verschieden ausgedruckt seyn, sind gut, so bald Glückseligkeit und Tugend darin mit gleichen Schritten gehen, oder wie es die Alten ausdrückten, nur die Tugend das höchste Gut, und alles Ehrbare auch nützlich ist. Das kann nur stattfinden, wo ich das höchste Gut nicht in der Vollkommenheit eines Theils des Menschen, sondern des ganzen Menschen nach allen seinen Anlagen und Kräften, in der einträchtigsten Harmonie suche. Eine solche Harmonie aber wird erhalten, wenn die Fähigkeiten des Menschen, gleich Gliedern eines kleinen Staates, in gehöriger Unterordnung stehen, und so in ihrem Wachsthum fortschreiten, daß nicht eines dem andern schade; es wird erhalten, wenn ich mit den neuern Platonikern die Bestimmungen meines Willens nach den verschiedenen Beziehungen einrichte, die die Dinge auf mich haben, oder meinen Willen der Vernunft unterwerfe; es wird erhalten, wenn ich die Triebe, die sich nicht zunächst auf mich beziehen,

sen-

ſondern den gemeinen Nutzen zur Abſicht haben, nicht überſehe, ſondern den Winken, wodurch ſie mich auf die richtige Anwendung meiner Kräfte führen, folge; es wird erhalten, wenn ich mich nicht blos als Endzweck, ſondern auch als Mittel, vollkommener mache, oder meine Glückſeligkeit ſuche, indem ich anderer Wohl befördere.

Ich habe Ihnen hier, mein beſter Freund, die vornehmſten Tugendſyſteme angeführt, und Sie werden bemerken, daß ſie alle zum höchſten Gute oder zur vollſtändigſten Glückſeligkeit führen. Denn die allgemeine Tugend muß mit der Erfüllung aller meiner Pflichten einerley ſeyn, und alles dasjenige iſt mir Pflicht, wozu ich Bewegungsgründe in mir fühle, was ich mir alſo unter der Geſtalt eines deutlich erkannten Gutes vorſtelle, das in allen meinen Kräften des Leibes und der Seele, und außer mir in der Stadt Gottes kann gewirkt werden. Je mehr ich dieſes Guten in mir erwerbe, und außer mir wirklich mache, deſto größer wird meine Glückſeligkeit. Und dieſes iſt, bis auf einige einzelne Secten, als die Cyrenaiſche und Epikuriſche, die Moralphiloſophie des Alterthums.

Wenn

Wenn ſich die Weiſen beſtrebt, dieſe Moralphiloſophie, ſo viel es die menſchliche Schwachheit zuläßt, in Ausübung zu bringen, ſie beſtändig vor Augen zu haben, und in der Befolgung derſelben zu wachſen, hat ſie dieſes können ſelig machen? Die dieſe Frage mit Nein beantworten, behaupten: daß ihre Tugenden keine Tugenden, ſondern glänzende Laſter ſeyn.

An ihrer Spitze ſteht Auguſtinus, bey dem ſich der Ausſpruch: alle Tugenden der Heiden ſind glänzende Laſter [n]), mit dürren Worten findet. Um uns über ſeine Meinung keinen Zweifel übrig zu laſſen, wirft er ſich ſelbſt die Frage auf [o]): „Wenn ein „Hei-

n) S. *Auguſt.* de civ. Dei L. 19. c. 25. Proinde virtutes, quas humana mens ſibi habere videtur, per quas imperat corpori et vitiis, ad quodlibet adipiſcendum vel tenendum, niſi ad Deum retulerit, *etiam ipſae vitia ſunt potius quam virtutes.* Nam licet a quibusdam tunc verae et honeſtae putentur eſſe virtutes, cum ad ſe ipſas referuntur. nec propter aliud experuntur, etiam tunc *inflatae* atque *ſuperbae* ſunt: et *ideo non virtutes, ſed vitia judicanda ſunt.* Ferner in Serm. 13. de Verb. apoſt. wo unter andern folgendes ſtehet: fallitur et Stoicus; falſum eſt enim, et omnino mendoſiſſimum, *beatum eſſe hominem, cujus eſt fructus virtus animi ejus.*

o) *Auguſtinus*, contra Julian. L. 4. c. 3. Virtute civili non vera, ſed veriſimili, daemonibus vel humanae gloriae ſervierunt."

„Heide aus Liebe ſeines Vaterlandes Thaten der Groß„muth verübet, ſind dieſe Thaten tugendhafte Hand„lungen?„ Er antwortet Nein, und ſetzt die Urſach hinzu, daß ſie in dem Dienſte des Teufels und der eitlen Ehre verrichtet werden. „Wenn ein Heide einen Nackenden bekleidet, ſetzt er bald darauf hinzu, iſt das, weil es nicht aus dem Glauben geht, eine Sünde? So fern es nicht aus dem Glauben geht, iſt es allerdings Sünde. Nicht weil es Sünde iſt, einen Nackenden zu bekleiden, ſondern weil nur ein gottloſer Menſch leugnen kann, daß es nicht Sünde ſey, ſich einer ſolchen That nicht in dem Herrn zu rühmen.„

Sie werden aus den angeführten Gründen des Biſchofs von Hippo ſehen, mein Freund, daß dieſe ſchreckliche Meinung aus einer unrichtig erklärten Schriftſtelle p) entſprungen iſt. Man hat dieſe Schriftſtelle richtiger erklärt, aber die Lehre iſt geblieben.

Zugleich werden Sie auch bemerken, daß Auguſtinus, ſonderlich in Schriften, worin er nicht gegen die Pelagianer zu Felde liegt, die großen Thaten verſchiedener verdienter Männer unter den Heiden für ruhmwürdig erkennet. Er rühmt einen Brutus, einen

p) Röm. 14, 23.

einen Curtius, die Decier 9), den Attilius Regulus, und ſtellt ſie als Gegenſtände der Bewunderung und Muſter der Nachahmung vor. Dieſe nämlichen herrlichen Thaten ſind aber nichts als Laſter, ſobald er ſie ſich in Beziehung auf die Religionsmeinungen dererjenigen denkt, die ſie verrichtet haben.

Der vornehmſte Grund, womit er dieſe Verdammung aller heidniſchen Tugenden unterſtützt, iſt der: daß ſie nicht aus den rechten Bewegungsgründen entſtanden ſind.

Hiebey machte Auguſtinus ſich einer doppelten Uebereilung ſchuldig. Einmal, daß er es übernahm, über die geheimen Abſichten der Menſchen zu urtheilen, und dann zweytens, daß er alle Abſichten, die er ihnen beylegte, für verwerflich erklärte.

Die Verdammung guter Handlungen wegen unrechter Abſichten, woraus ſie entſprungen, hat etwas ſo ungütiges in ſich, daß man ſie ſich nicht erlauben ſollte, als bis dieſe Abſichten jedermann in die Augen leuchten. Mit ſolcher Vermuthung blos möglicher Bewegungsgründe kann ich die edelſten Tugenden zu

Grun-

9) *Augu*ſ. de Civ. Dei L. 5. c. 10. L. 1. c. 24.

Grunde richten, und mir endlich das traurige Schauspiel verschaffen, den ganzen Erdkreis für eine Mördergrube von Sclaven und Böſewichtern anzuſehen, die keiner guten Entſchließung fähig ſind, und ſich blos zu gegenſeitigem Untergange verſchworen haben. Ich kann mich nicht entbrechen, Ihnen die nachdrücklichen Worte des Montaigne r) hieher zu ſetzen, womit er gegen dieſe Tadelſucht eifert. „Auch, ſagt er, „iſt unſere Urtheilskraft krank und folgt der „Verderbniß unſerer Sitten. Ich ſehe den gröſsten „Theil der Geiſter meiner Zeit darin ihren Scharfſinn zeigen, daß ſie den Ruhm der ſchönen und groſsmüthigen Thaten des Alterthums verdunkeln, indem ſie ihnen eine niedrige Auslegung geben, und „eitle

r) S. *Montaigne* Eſſais L. 1. c. 36. Nos jugemens ſont encore malades et ſuivent la depravation de nos moeurs. Je vois la plupart des Eſprits de mon tems faire les ingenieux à obſcurcir la Gloire des belles et genereules actions anciennes, leur donnant quelque interpretation vile et leur controuvant des occaſions et des cauſes vaines: grande ſubtilité! *qu'on me donne l'action la plus excellente et pure, je m'en vais y fournir vraiſemblablement cinquante vicieuſes intentions.* Dieu ſait, à qui les veut etendre, quelle diverſité d'images ne ſouffre notre interne volonté: Ils

„eitle Gelegenheiten und Urſachen dazu erſinnen.
„Eine große Spitzfindigkeit! Man gebe mir die
„vortrefflichſte und reinſte Handlung, und ich
„will ſogleich funfzig ganz wahrſcheinliche
„böſe Abſichten dazu verſchaffen. Gott weiß,
„wenn man ſie nur entdecken will, was für eine
„Mannigfaltigkeit von Bildern unſer innerer Wille
„zuläßt. Dieſelbige Mühe und Freyheit, die man
„ſich nimmt, ſolche große Namen zu beſchmitzen, die
„würde ich mir gerne nehmen, ihnen mit meinen
„Schultern zu Hülfe zu kommen, um ſie noch mehr
„empor zu heben. Dieſe ſeltenen Geſtalten, die von
„den Weiſen einſtimmig der Welt zum Muſter aus-
„geſucht

Ils ne ſont pas tant malicieuſement que lourdement et groſſierement les ingenieux à toute leur mesdiſance. La mesme peine, qu'on prend à detracter de ces grands noms, et la mesme licence, je la prendroye volontiers, à leur preſter quelque tour d'eſpaule pour les hauſſer. Ces rares figures et triées par le conſentement des ſages je ne me faindroy pas de les recharger d'honneur, autant que mon invention pourroit, en interpretation et favorable circonſtance. Et il faut croire, que les efforts de notre invention ſont loin au deſſous de leur merite. *C'eſt l'office des gens de bien, de peindre la Vertu la plus belle qui ſe puiſſe. Et ne meſſiervoit pas, quand la paſſion nous transporteroit à la faveur de ſi ſaiates formes.*

„gesucht sind, die würde ich umgescheut, so weit es „meine eigene Ehre zuließe, durch günstige Auslesgung, mit Ehre überladen. Und man muß glauben, daß alle Anstrengung unserer Erfindungskraft „noch immer weit unter ihrem Verdienst ist. Es ist „die Pflicht der Rechtschaffnen, die Tugend so schön „zu mahlen, als sie können. Und es würde nicht „unanständig seyn, wenn uns die Leidenschaft für „eine so heilige Gestalt außer uns setzte.„

Ich fühle, mein edler Freund! daß diese affectvolle Philosophie mehr für unser Herz gemacht ist, als jene entkräftenden trostlosen und menschenfeindlichen Spitzfindigkeiten des heil. Augustinus. Und wenn hier die Gefahr zu irren unvermeidlich ist: so ist meine Partey genommen; der erste Irrthum ist unserm Herzen weit rühmlicher, weit trostvoller, als der letztere.

Aber die Gefahr ist nicht so groß. Die Absichten selbst, die Augustinus den heidnischen Tugenden leihet, sind nicht so verwerflich, als er vorgiebt. Eine kurze Erwägung derselben, wird uns davon überzeugen.

Zuförderſt, ſagt er, haben alle rühmliche Thaten der Heiden nicht die Gottesfurcht zum Grunde. Allein man darf nur bedenken, daß kein wahres Tugendſyſtem ohne den Glauben an die Vorſehung beſtehen kann, man darf nur die feſte Ueberzeugung erwägen, worin Sokrates, Plato, Seneca, Epiktet, und Markus Aurelius waren, daß der Tugendhafte in Anſehung ſeiner Pflichten und ihres endlichen Ausganges unter der Regierung Gottes ſtehe, um die Falſchheit dieſer Beſchuldigung einzuſehen. „Ich kenne nichts ſchöneres, ſagt Seneca s), wor„auf Gott ſeine Aufmerkſamkeit richten könnte, wenn „er den Cato anſchaut.„ La Mothe le Vayer t), der dieſe bekannte Stelle des Seneca anführt, ſetzt hin:

s) *Seneca* de providentia, c. 2.

t) *La Mothe le Vayer* des Vertus des Payens, Tom. V. de ſes Oeuvres, p. 67. Qu'on faſſe reflexion ſur tout ce qu'on ecrit là deſſus les *Pythagoriciens* auſſi bien que ceux de la Secte de *Zenon*, et on ſera contraint de reconnoitre, que, comme ils reconnoiſſent les hommes vicieux pour les ennemis capitaux de Dieu, ils croyoient auſſi, que le même Dieu aime les gens de bien et ceux, qui ſuivent la vertu. D'où l'on ne ſauroit s'empecher de conclure, que ceux, qui avoient de telles concluſions, ne fuſſent fait pour faire de bonnes actions.

hinzu: „Man erwäge alles, was die Pythagoräer „und die Nachfolger des Zeno darüber (über die Got„tesfurcht) „geschrieben haben, und man wird zuge„ben müssen, daß, wie sie die lasterhaften Men„schen für die hauptsächlichsten Feinde Gottes hiel„ten, sie auch glaubten, daß der nämliche Gott „die Rechtschaffenen, und diejenigen, die der Tugend „folgten, liebe; woraus man nothwendig schließen „muß, daß diejenigen, welche so urtheilen, wol „bisweilen gute Handlungen thun konnten, vielmehr „um den göttlichen Gesetzen zu gehorchen, und aus „religiösen Betrachtungen, als aus bloßer Eitelkeit „und derjenigen Eigenliebe, die strafbar ist.„

Die Absichten nun, die hiernächst die Tugenden der Heiden allein hervorbringen und regieren, sollen nichts anders als Ehrgeiz und Ruhmsucht seyn. Diese Anklage setzt voraus, daß aller Ehrgeiz sündlich und strafbar sey. Wenn diese Meinung sich noch in dem christlichen Moralsystem befände; so könnte sie nichts anders als der Rest einer elenden Mönchslehre seyn, die ehemals nur zu sehr den klaren heilsamen Bach der Sittenlehre durch ihre benebelnde Einflüsse vergiftet hat, und gegen die man sich noch jetzt nicht genug verwahren kann. Die schmutzigen und niederträch-

trächtigen Träger freywillig gewählter Bettelsäcke mußten freylich alle edle Ruhmbegierde verläſtern, auf die ſie Verzicht gethan hatten, und die ihre betrogenen Andächtigen zu Geſinnungen hätte erheben können, wobey ſie ſolche freywillige Bettler hätten verachten müſſen.

Aber nicht ſo eine geläuterte Vernunft, nicht ſo die reine Lehre Jeſu. Wenn es ein lobenswürdiges Beſtreben iſt, in der Meinung guter Menſchen gut zu ſtehen, wie kann dieſes Beſtreben beſſer veredelt und geheiligt werden, als wenn man dieſen Ruhm durch Verdienſt und alle nützliche Tugenden erwerben will? Nichts, was uns zu heiligen Geſinnungen und guten Thaten führt, kann tadelhaft ſeyn, nichts, was uns dazu geſchickt macht, müſſen wir vernachläſſigen. Wir müſſen die Ruhmbegierde nach ihren Würkungen ſchätzen: ſind dieſes Werke der Mäßigkeit, der Gerechtigkeit und Großmuth; ſo iſt nichts edleres, nichts heiligeres, als eine Ruhmbegierde, die eine Mutter ſolcher Tugenden iſt.

Iſt die Tugend das, was ſie iſt, ſchön, hochachtungswürdig, ehrenhaft, ſo kann ich mich nicht erwehren, ſie auch darum zu wollen; iſt ein tugendhafter

Cha-

Character, ist ein verdienstvoller Mensch preiswürdig, so kann ich mich nicht entbrechen, mir diesen preiswürdigen Character zu wünschen, und dieser verdienstvolle Mensch seyn zu wollen. Dieses hängt von der ursprünglichen Bildung der menschlichen Seele ab, die man, anstatt ihr vergebens entgegen zu arbeiten, für das Gute interessiren muß. Auch ist es eine Bemühung ohne Erfolg, diese Triebfeder des menschlichen Geistes kraftlos zu machen; wenn sie an der einen Seite gedrückt wird, so thut sich ihre Kraft an der Seite hervor, und der unnütze Enkratite, der alle nützliche Ruhmbegierde verlohren hat, blähet sich unter seinen Lumpen mit thörigten Posen, die der Blödsinn heilig nennt.

Eben das habe ich von der Eigenliebe zu sagen. Wenn diese eine kindische Eitelkeit, oder ein eigennütziges Jagen nach kleinen Vortheilen ist: so kann sie wol keine Handlung von einigem Werth hervorbringen. Ist sie aber die gerechte Schätzung seiner selbst, ist sie eine Selbstliebe, die ihre höchsten intellectuellen Vortheile kennt, und diese durch Erlangung würdiger Gesinnungen, durch tugendhaftes Bestreben und gemeinnützige Handlungen befördern will: wer mag sie tadeln, diese Selbstliebe?

Dieſes, und nichts mehr, führt unterdeſſen Auguſtinus zum Beweiſe ſeines harten Ausſpruches über die heidniſchen Tugenden an. Er hat aber auch, wenigſtens unter den gelehrten Kirchenvätern, die vor ihm gelebt haben, nicht viele, die ſeiner Meinung ſind. Unter allen iſt gewiß keiner mit dem Alterthum bekannter, und mit der Philoſophie deſſelben vertrauter geweſen, als Clemens von Alexandrien, und dieſer ſagt ausdrücklich u): „den Juden habe „ihr Geſetz, den Griechen ihre Philoſophie, bis auf „Chriſtum zur Seligkeit hingereicht.„ Und damit kein Streit über den Nutzen dieſer Philoſophie übrig bleibe, ſo ſagt er an einem andern Orte x): „die Phi„loſophie rechtfertigte die Griechen ehemals durch „ſich ſelbſt.„ Dieſer Zuſatz, durch ſich ſelbſt, iſt nicht überflüſſig, wenn man bedenkt, daß andere Kirchenväter übernatürliche Offenbarungen zu Hülfe nehmen mußten, wenn ſie einigen unleugbar tugendhaften Heiden den Zugang zu ewiger Glückſeligkeit öffnen wollten. So giebt Auguſtinus zwar zu, daß „vor der Geburt des Herrn von der heil. Jungfrau, „einige

u) *Clemens Alex.* Strom. L. VII.

x) ibid. L. I. Dieſe Stelle und weit mehrere aus andern Kirchenvätern findet man in Caſaubon. Exerc. ad Baronii Ann. Exerc. I. S. 2. u. ff.

„einige wenige, die in der heil. Schrift erſcheinen,
„oder in dem menſchlichen Geſchlecht verborgen lie-
„gen, der Seligkeit ſind theilhaftig geworden; aber
„nur diejenigen, denen der einzige Mittler zwi-
„ſchen Gott und den Menſchen, der Menſch
„Chriſtus Jeſus, von Gott geoffenbaret wor-
„den iſt.“

Man könnte glauben, daß die hinzugeſetzte Be-
dingung des Auguſtinus von keiner Bedeutung ſey.
Aber ſie iſt es allerdings, wenn wir die Seligkeit der
Heiden aus dem Geſichtspuncte betrachten, wo ſie
mit der allgemeinen Vorſehung Gottes und dem
Nutzen der Tugend zum Wohlgefallen des Allerhöch-
ſten und zu ewiger Glückſeligkeit in Verbindung ſteht.
Es kann keinem gleichgültig ſeyn, dem das Intereſſe
der Religion und der Tugend am Herzen liegt, ob
man an einen unendlich gütigen und unparteyiſchen
Gott glaube oder nicht, ob man an eine Tugend
glaube, die um ihrer ſelbſt der Gottheit gefällt, und
durch ihre eigenthümliche Kraft, in einer Welt, die
das vollkommenſte Weſen geſchaffen hat und regiert,
ihre Liebhaber ewig zu beglücken geſchickt iſt. Man
halte beide Lehrbegriffe zuſammen, um zu ſehen,
welcher von beiden mehr zu tugendhaften Geſinnun-

gen und Bestreben aufmuntere, mehr zur Liebe des Rechts und also zu wahrem Wohlseyn führe.

Wie hat man aber je in einem theologischen Sinne dasjenige Laster heißen können, was man im moralischen Sinne Tugend genannt hat? Diese Frage wird sich kein nachdenkender Mensch bey dieser Betrachtung erwehren können.

Auf welche Art eine solche Verkehrung der natürlichen Begriffe und Empfindungen aus dem Interesse eines gewissen Systems entstanden sey, das haben wir bereits oben gesehen; aber wie hat man ihr unter vernünftigen und empfindlichen Menschen Eingang verschafft? Aus den oben angeführten Stellen des Augustinus erhellet, daß er zur Tugend erfordert habe, sie müsse aus gewissen Quellen entstehen, die sich in der Natur nicht finden, aus Bewegungsgründen, die über der Sphäre menschlicher Erkenntniß sind. Wenn nun der größte Theil des menschlichen Geschlechts von je her ist sich selbst überlassen gewesen; wenn die Bewegungsgründe, die allein die Tugend zur Tugend machen, nicht zu ihnen gekommen sind: so können nach diesen vorausgesetzten Definitionen von Tugend und Laster, ihre Tugenden

den allerdings nichts anders als Laſter ſeyn. Ob es der Religion und der Tugend vortheilhaft ſey, natürliche Tugend und übernatürliche Gnade zu trennen, und nicht ſelten ſich einander entgegen zu ſetzen, das iſt eine Frage, die ſich leicht beantworten läßt. „Die verfallne „Menſchheit, ſagt der gute Coriat Junior, mag es „wol bedauren, daß man ſich die ebenen Pfade der „Tugend ſo oft als Wege vorſtellt, die den Wegen „der Gnade gerade entgegengeſetzt ſind.„ Hat etwas zur Verderbniß der Sittenlehre beygetragen; ſo iſt es dieſe Verachtung der natürlichen Tugend.

Den Einfluß eigentlicher Geheimniſſe auf die Hervorbringung guter Geſinnungen und auf die Lenkung des Willens kann ich mit Recht ſo lange leugnen, bis man denſelben auf eine verſtändliche Weiſe erklärt hat. Dieſe verſtändliche Erklärung aber iſt ſelbſt der Natur der Geheimniſſe zuwider. Wenn alſo der Vorzug der theologiſchen Tugend vor der natürlichen ſich in die Gränzen ihres beiderſeitigen Erkenntnißgrundes oder des Verhältniſſes der göttlichen Wirkungen zu derſelben einſchließt, wenn die eine beſſer iſt, weil ſie unmittelbar von Gott gewirkt wird, und die andere mittelbar; weil ſie dieſelbigen Bewegungsgründe aus einer poſitiven Offenbarung ſchöpft, welche die

andere aus der natürlichen nimmt: ſo kann dieſes zwar einen äußern Unterſchied machen, eigentlich aber in dem innern Character des Menſchen und den innern Beſtandtheilen einer guten Handlung kann es keinen vortheilhaften Unterſchied für die theologiſche Tugend hervorbringen. Man kann vielmehr mit Recht befürchten, daß die Verachtung der Vernunft und des natürlichen Gewiſſens in der Beſtimmung unſerer Pflichten von ſehr ſchädlichen Folgen ſeyn werde, wie dieſes die Erfahrung hinreichend bewieſen hat. Denn unter der Aufſicht der Vernunft hätte die Sittenlehre nimmermehr die Tugenden des Mönchesſtandes heiligen und in Anſehen bringen können. Nicht als wenn dieſes die Schuld der chriſtlichen Moral wäre, welche lauter und rein, aber auch weiſe und nüchtern iſt; ſondern es iſt die Folge einer verkehrten Lehrart, welche in moraliſchen Dingen die Vernunft und das natürliche Gewiſſen vorbeygeht, und ſich geradezu an einen blinden Glauben wendet. Man kann zwar den vernunftmäßigſten Pflichten durch dieſen Weg Eingang verſchaffen; allein er läßt eben ſo gut die Mißgeburten der blödſinnigſten Schwärmerey zu, woraus denn allerdings zuletzt eine Sittenlehre erwachſen muß, worin Gnade und Tugend in beſtändigem Widerſpruch ſtehen.

Wenn man alſo der Tugend am beſten rathen will, ſo muß man die Verbindlichkeit dazu aus der Vernunft und dem natürlichen Gewiſſen herleiten; und alsdann kann der Heide nur in den Gelegenheiten, ſeine religiöſe und moraliſche Erkenntniß zu berichtigen und zu erweitern, nachſtehen. Ob im einzelnen ein jeglicher allezeit ſo ſehr herabzuſetzen ſey, das läßt ſich ſo leicht nicht entſcheiden; wenigſtens darf man es nach den Beyſpielen ihrer Tugenden, die wir vor uns haben, nicht vermuthen. Denn es läßt ſich der Schluß des Auguſtinus ganz füglich umkehren, und behaupten: daß ſie viele Bewegungsgründe zu guten, edlen Thaten müſſen gehabt haben, da uns ſo viele von dieſen in ihrer Geſchichte in Bewunderung ſetzen. Dieſe Bewegungsgründe mögen übrigens in ihren bürgerlichen Geſetzen, in ihrer Staatsverfaſſung, in ihrer häuslichen und öffentlichen Erziehung, oder ſonſt in irgend einer Veranſtaltung der göttlichen Vorſicht gelegen haben, die wir jetzt ſo genau nicht angeben können; das kann nichts zur Sache thun.

Ich glaube, daß dieſer Plan einem nachdenkenden Chriſten in den gegenwärtigen Zeiten, da die Critik und Philoſophie die Begriffe von der Offenba-

rung

eung so sehr aufgeheitert hat, nicht mehr so anstößig seyn dürfe. Man hat dasjenige, was darin das eigentliche allgemein nutzbare ist, genauer bestimmt und dem Moralischen näher gebracht; man hat den Umfang der göttlichen Eingebung erweitert, und ihre Natur mehr in die ordentlichen Wege der göttlichen Mittheilung geleitet; man hat über die Sammlung der biblischen Bücher Zweifel erregt, die den Nachdenkenden beunruhigen und in schwere kritische und historische Erörterungen verwickeln müssen; es bleibe also keine andere sichere Partey mehr übrig, als für die Bearbeitung seiner Vernunft und seines natürlichen Gewissens zu sorgen, ohne jede andere Haushaltung Gottes zur Unterweisung, die mit jenen bestehen kann, zu verschmähen.

Selbst die Nothwendigkeit einer Offenbarung hat müssen anders vorgestellet werden, und ist wirklich anders vorgestellet worden, nachdem man das Wesentliche der Religion mehr auf ihren begreiflichen moralischen Einfluß zurückgeführt hat. Ehemals nahm man alle Bestimmungen eines angenommenen theologischen Systems mit in Betrachtung, wenn man beweisen wollte, daß eine Offenbarung zur Seligkeit unentbehrlich sey. Man urtheilte, die

Ver-

Vernunft ſagt uns nichts von einer blutigen Vermittelung und den damit verbundenen Geheimniſſen, ſie iſt alſo nicht im Stande den Menſchen ſelig zu machen. Der Verfaſſer der Abhandlung von der Religion der Heiden und Chriſten, ſo ein philoſophiſches Anſehen er auch ſeiner Schrift gegeben hat, muß doch die gröſte Stärke ſeines Beweiſes für die Unzulänglichkeit der Vernunft aus ihrem Unvermögen die Geheimniſſe zu erkennen herleiten. Er geht darin ſo weit, daß er die Hauptwahrheiten der natürlichen Religion, die in den fünf Sätzen des Herbert enthalten ſind, Irrthümer nennt, und von dem erſten Satze, es iſt ein Gott, ſagt: „Folglich „enthält der erſte Grundſatz, in dem Lehrgebäude der „Naturaliſterey einen zwiefachen Irrthum y).“ Das bey bemerkt er den ſichtbaren Zirkel in dem Beweiſe nicht, welchen die angeführten Worte beſchließen: „Die natürliche Religion ſey in der Lehre von Gott „irrig, weil ſie uns die Eigenſchaften Gottes unvollſtändig vorſtelle. Daß ſie aber dieſes thue, erhelle „daraus, daß ſie nicht aus denſelben die Nothwendigkeit einer Offenbarung herleite, welches doch geſchehen „müſſe.“ Es iſt zu bemerken, daß der Verfaſſer hier

hat

y) Erſtes Hauptſtück 2ter Abſchn. §. 112.

dasjenige irrig nennt [z]), was er vorher nur für unzureichend, obgleich für wahr [a]), gehalten hatte. Die beiden Begriffe von irrig und unzulänglich kann man nicht ohne große Mißdeutung für einerley halten, und man kann sich nicht erwehren ein wenig aufzufahren, wenn man bey dem Satze, es ist ein Gott, den uns allein die Vernunft ohne Zirkel lehren kann, die Anmerkung lieset, daß er Irrthümer enthalte.

Man hat anjetzt diesen Weg, die Nothwendigkeit der Offenbarung darzuthun, verlassen, man hat angefangen die natürliche Erkenntniß mehr zu schätzen, und ihre Bearbeitung zu empfehlen, und ich denke, man hat dadurch selbst der geoffenbarten Religion keinen geringen Dienst gethan. Man hat dem Beweise von der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung eine andere Wendung geben müssen. Indem man ihn aber hat verstärken wollen, hat man für nöthig gehalten, die Verderbnisse der natürlichen Religionsbegriffe recht groß vorzustellen. Dieses ist nun sehr leicht. Um davon eine recht fürchterliche Abschilderung zu machen, darf man nur alle einzelnen Züge des heidnischen Aberglaubens, die in dem ganzen

z) §. 97. a) §. 95.

gen weiten Meere des Raums und der Zeit unter tausend nützlichen und trostreichen Ideen zerstreut liegen, zusammen sammlen und neben einander stellen; man darf nur einzelne Beyspiele von Laster und Sittenlosigkeit aufsuchen, und so viele Muster von Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Großmuth entweder übergehen, oder verdächtig machen b). Allein dieses ist mehr die Methode partheyischer Redner, als untersuchender Philosophen.

Auch dieses ist eine Art zu argumentiren, die wider eine geoffenbarte Religion, welche so mannigfaltige Schicksale gehabt als die christliche, ebenfalls kann gebraucht werden. Diese Unbequemlichkeit haben

b) *Vernet* Traité de la Verité de la Rel. chret. T. I. c. 2. u. ff. Die Abscheulichkeiten mancher heidnischen Religionen sind auf die Rechnung betrügerischer Priester zu schreiben. Denn die Aufopferungen geliebter Kinder, die allen natürlichen Grundsätzen und Empfindungen so sehr zuwider sind, konnten nicht anders Beyfall finden, als durch einen positiven Befehl einer Gottheit; und eine jede Gottheit war in den Händen ihrer Priester, die konnten sie reden lassen wie sie wollten. Man thut also unrecht, der natürlichen Religion diese Verderbniß Schuld zu geben.

haben andere an einer ſolchen Methode bemerkt und zugeſtanden. Law *) bekennt es, daß die geoffenbarte Religion weder jemals allgemein, noch vollkommen geweſen, und er giebt dieſen Vorwurf der natürlichen wieder zurück. Ohne zu unterſuchen, mit welchem Rechte dieſes geſchehen, oder wie dieſes der natürlichen Religion ſelbſt nachtheilig ſeyn könne, darf ich hiebey bemerken, daß wenigſtens, wenn der Fehler beiden gemein iſt, er keiner beſonders könne vorgeworfen werden, ſondern auf die Rechnung der menſchlichen Unvollkommenheit müſſe geſchrieben werden.

Man würde gewiß ein ſcheußliches Gemählde von dem Chriſtenthume, dem vortrefflichſten Religionsſyſtem, bekommen, wenn man es nach den Verunſtaltungen entwerfen wollte, die es unter den Händen eines barbariſchen Zeitalters erhalten. Es möchte ſich ſchwerlich ein Laſter, eine Frevelthat denken laſſen, die nicht aus den Grundſätzen deſſelben von dem Aberglauben, dem blinden Glauben, der Schwärmerey, dem Prieſterbetruge und der geiſtlichen Tyranney könnten gerechtfertigt werden, und wirklich gerechtfertigt wären.

Und

*) Law Betrachtungen über die Geſchichte der Religionen, 1te Abtheil.

Und doch hat es ebenfalls in diesen Zeiten der gröſten Religionsbarbarey nicht wenig erlauchte Tugenden gegeben. Allein sie waren nicht unter den Dienern der Religion, sie hatten mit ihren Grundsätzen nichts gemein. Es läßt sich für diese sittliche Erscheinung keine andere Erklärung erdenken, als daß es muß andere Einrichtungen gegeben haben, die, unabhängig von dem herrschenden Gottesdienste, auf die Bildung des menschlichen Characters in diesen Zeiten des Aberglaubens ihren Einfluß gehabt haben. Und so ist es. Die natürlichen Empfindungen der Gerechtigkeit, des Mitleids, der Ehrlichkeit und der Großmuth, die in der Priesterreligion keine Aufmunterung und Begünstigung, sondern vielmehr Hindernisse fanden, erhielten einen Adel durch die Gesetze der Ritterschaft, die in diesen Zeiten entstand. Man mag immer sagen, daß ihre Einrichtungen für den ganzen Umfang der moralischen Vollkommenheiten des Menschen mangelhaft und unvollständig waren, daß sie nur auf die Erhebung eines Theils des menschlichen Tugendsystems abzielten, daß durch diese einseitige Beförderung einiger schätzbaren Eigenschaften die Eintracht des Ganzen litt, und daß dadurch diese würdigen Eigenschaften, indem man sie ohne Einschränkung anbaute, in gewaltsame Aeuſserungen

rungen ausbrechen, daß dabey Tapferkeit leicht in Wildheit, Ehrgeiz in Frechheit und Uebermuth ausarten konnten; daß ein solcher Grund der Tugend höchst mißlich und unsicher sey, daß diese Empfindungen, wenn sie sich selbst überlassen und zu einem Principio gemacht werden, wenn sie nicht unter der Leitung der Vernunft stehen, leicht sich irren, und entweder einen unrechten Gegenstand erwählen, oder in dem gehörigen Verhältniß der Neigung mit dem Werth des Gegenstandes fehlen können; dieses mag man mit Recht sagen, und doch ist es gewiß, daß zu einer Zeit mit diesen Einrichtungen viel sey gewonnen gewesen, da kein anderes leitendes und belebendes Principium vorhanden war.

Ich denke, keinem gesetzten Beobachter menschlicher Sitten wird es anstößig seyn, wenn ich einige der vornehmsten Rittergesetze hier anführe. Man muß bemerken, daß diese Einrichtung ganz auf die damalige Lehnsverfassung gegründet war. Aus dieser Quelle flossen die ritterliche Leidenschaft für die Waffen, der unternehmende Geist, die Ehre der Ritterschaft, die Belohnungen der Tapferkeit. Hiermit waren die romantischen Begriffe der Ritter von Gerechtigkeit, ihre Leidenschaft für Abenteuer, ihr

Eifer

Eifer dem Bedrängten zu Hülfe zu eilen, ihr Stolz, Beleidigungen wieder gut zu machen und Klagen zu heben, ihre Höflichkeit, Gesprächigkeit und Galanterie verbunden [d]). Man muß sich an dem unter uns anjetzt so zweydeutigen Worte Galanterie nicht stoßen. Es bezeichnete ehemals eine der wesentlich-

d) S. Hurds Lettres on Chivalry and Romance. Lett. 3. T. III. S. 202. u. ff. Robertsons Gesch. Carls des fünften, I. Th. S. 73. u. ff. der deutschen Uebers. „Tapferkeit, Leutseligkeit, Höflichkeit, Gerechtigkeit, Ehrliebe waren die unterscheidenden Eigenschaften der Chevallerie. — Der Krieg ward mit weniger Wildheit geführt, so bald man glaubte, die Menschlichkeit sey nicht weniger ein Schmuck der Ritterschaft, als der Muth. Sanftere und geschliffenere Sitten wurden eingeführt, sobald die Höflichkeit als die liebenswürdigste unter den ritterlichen Tugenden angepriesen ward. Gewaltthätigkeit und Unterdrückungen kamen aus der Mode, da man es verdienstlich hielt, ihnen zu widerstehen, und sie zu bestrafen. Eine pünctliche gewissenhafte Beobachtung der Wahrheit, und die genaueste Aufmerksamkeit, eine jede Verbindung zu erfüllen, ward der unterscheidende Character eines Edelmannes, weil man die Ritterschaft als eine Schule der Ehre ansahe, und die zärtlichste Empfindlichkeit in Ansehung auf diesen Punct einschärfte.„ Von dieser Heiligkeit eines gege-

ſten Eigenſchaften und Vollkommenheiten der Ritter, und es iſt nicht möglich, die verſchiedenen Begriffe, die damit verbunden ſind, mit einem Worte auszudrüken. Das erſte Hauptſtück derſelben ließ in dem Her-

benen Worts, findet man einige recht ſonderbare Beyſpiele in des *de la Curne de S. Palaye* Memoires ſur l'anc. Chev. T. I. S. 139. 140. Einen Beweis aber von dem groſſen Vertrauen, das man auf das ritterliche Wort ſetzte, welcher hier vorzüglich zu meinem Zweck dient, giebt uns die neuere Engliſche Geſchichte. Als Jacob II. den Thron beſtieg, ſo begnügte ſich das Volk mit dem gegebenen Ehrenworte des Königs, in die Engliſche Freyheit keine Eingriffe zu thun. The common Phraſe was, ſagt Burnet, We have now the *word* of a King, and a word never yet broken. Hiſt. of his own time, Vol. I. S. 620. Ed. fol. 1724. Es glaubte dabey ſicherer zu gehen, als bey allen Eiden des Königes, wovon ihn ſeine Religion leicht entbinden konnte. He had ſuch ſenſes given of the oath, that he either took it as a ſin with a reſolution not to keep it, or he had a reſerved meaning in his own mind. ebend. S. 628. Ich ſetze nur noch dieſe kurze Stelle aus des *de la Curne* angeführten Mem. T. I. S. 78. hinzu: Les autres loix de la Chevalerie, renfermées dans le ſerment de ſa reception, auroient pu être adoptées par les plus ſages legiſlateurs et par les plus vertueux philoſophes de toutes les nations et de tous les ſiecles.

Herzen des Ritters eine Art von Ehrerbietigkeit gegen alles, was man heilig hielt: und das andere, nämlich die Liebesregeln, prägten ihm eine ehrerbietige Hochachtung, und ein gefälliges, leutseliges und großmüthiges Betragen gegen jedermann und selbst gegen Nebenbuhler ein. Es war eine Galanterie, daß Eduard der III. König von England den Ritter Eustachius von Ribaumont, der ihn in einem Zweykampfe, unwissend, daß er mit einem Könige zu thun habe, vom Pferde warf, nicht allein an seiner Tafel neben sich sitzen ließ, sondern selbst mit seinem Hute und einer kostbaren Schnur Perlen beschenkte, und ihm dabey ausdrücklich sagte: Ich bitte, daß sie mir zu Ehren beides ein Jahr lang tragen. Ich weiß, daß sie von fröhlichem Gemüth, verliebt und gern unter Damen und Fräulein sind, also sagen sie allenthalben, wo sie hinkommen, daß dieses ein Andenken von mir sey. Ich entlasse sie ihrer Gefangenschaft, und wenn sie wollen, können sie morgen reisen. Es war eine Galanterie, daß der große Prinz von Wallis, der in der Schlacht bey Cressy seine Sporn als Ritter gewonnen hatte, dem Könige Johann von Frankreich, den er in dem Treffen bey Poitiers gefangen genommen, bey der Tafel aufwartete, sich durchaus nicht neben ihn setzen wollte, so sehr

ihn der König darum bat, und mit den höflichſten Ausdrücken dieſen unglücklichen Herrn aufzurichten ſuchte e).

Um dieſes Gemählde zu vollenden, will ich noch eine Abſchilderung von den Tugenden des berühmten Ritters Bayard hinzuſetzen. Er war der größte Krieger, ſanft, natürlich, ohne Falſch, beſcheiden im geſellſchaftlichen Leben, ein zärtlicher Liebhaber, ein aufrichtiger Freund, fromm, menſchlich, freygebig, einer der beſten Menſchen. Man kann nicht ohne Thränen der Zärtlichkeit, der Bewunderung, der Freude, alles dasjenige leſen, was er für die Menſchlichkeit, für die Ehre, für die Galanterie gethan hat. Die Gutherzigkeit, die alle ſeine Tugenden verſchönerte, machte den Schimmer ſeines Ruhms, der uns Ehrerbietigkeit abzwingt, rührend und annehmlich f). Dieſer vortreffliche Mann lebte zu den Zeiten, worin Alexander VI. Julius II. und Leo X. die Häupter der Religion waren.

Es

e) S. Gaillards Geſch. Franz des I. B. 2. Cap. 7. Th. 2. S. 243. Anm.

f) ebend. S. 242. u. ff. wo man auch verſchiedene rührende Beyſpiele ſeiner Großmuth, Keuſchheit und Menſchenliebe nachleſen kann.

Es gehört zur Geſchichte der Menſchheit, daß der beträchtliche Vorzug unſerer Zeiten, ein menſchlicheres Völkerrecht zu haben, ein Geſchenk dieſer ritterlichen Sitten iſt. Den Schritt, den die Europäiſchen Nationen dadurch zu einem geſittetern Zuſtande gethan, iſt ungemein groß. Ihre Kriege ſind nicht mehr ſo verheerend, ſie endigen ſich nicht mehr in der Knechtſchaft, nicht mehr in der Vertilgung aller menſchlichen Kenntniſſe, die Künſte des Friedens genießen den Schutz des Ueberwinders, und der überwundene Feind, wird, ſo bald er entwaffnet iſt, mit einer Verſchonung und Achtung begegnet, die die Bitterkeit ſeines Zuſtandes vermindern muß. Um den Vorzug dieſes menſchlichen Völkerrechts vor dem barbariſchen Völkerrecht, ſelbſt der großmüthigen Römer, recht zu fühlen, darf man ſich nur die unglückliche Familie des beſiegten Philipps von Macedonien an dem Triumphwagen des Paulus Aemilius, und den ſiegreichen Eduard Prinz von Wallis bey ſeinem überwundenen Feinde vorſtellen.

Dieſes muß aber nicht hindern, daß wir nicht die Mängel dieſer ſonſt ſo nützlichen Einrichtungen ſollten eingeſtehen. Ein Hauptmangel dabey war die ſchon angezeigte parteyiſche Bewunderung gewiſſer moraliſcher

liſcher Vorſtellungen, als da ſind: Tapferkeit, Fortpflanzung der wahren Religion, Eifer für eine Partey, dabey andere Tugenden überſehen, und die eigentlichen Endzwecke, welchen dieſe bewunderten Eigenſchaften untergeordnet werden ſollten, aus der Acht gelaſſen wurden. Hiedurch werden gewiſſe Schattenbilder der Tugend errichtet, die ihrem einzigen Endzwecke, dem allgemeinen Beſten, oft gerade entgegengeſetzt ſind s). Die Ehre war in den Einrichtungen, wovon ich rede, die erſte Triebfeder aller Handlungen. So vortrefflich dieſe Triebfeder an ſich iſt, wenn ſie unter der Lenkung der Vernunft ſteht, die das ganze Feld der Pflichten überſieht und mit Weisheit ordnet, ſo leicht kann ſie, wenn ſie von den Händen unerleuchteter Richter regiert wird, in Schwärmerey und Unſinn ausarten. Und dieſes geſchieht allemal, wenn eine gewiſſe Empfindung ausſchließungsweiſe genutzt, und durch Nebenbegriffe auf Unkoſten des ganzen Tugendſyſtems verſtärkt wird. Eine ſolche parteyiſche Schätzung aber iſt bey denen Tugenden vorzüglich zu befürchten, die am glänzendſten ſind, und ſich, wie die Tapferkeit, unſerer Bewunderung bemächtigen. Dadurch bleiben wir bey dem Mittel feſt ſtehen, und indem wir den Zweck aus

dem

s) S. Hutcheſon von den Leidenſchaften, S. 105.

den Augen verliehren, kommen wir in Gefahr, der bewunderten Tugend andere eben ſo ſchätzbare und nützliche aufzuopfern.

Wenn man indeß bedenkt, daß die Sittenlehre von der Religion der finſtern Zeiten keinen vortheilhaften Einfluß erwarten konnte: ſo muß man doch, trotz aller angeführten Mängel, der ritterlichen Sittenbildung, welche ſich die nicht geiſtliche Chriſtenheit in den barbariſchen Zeiten erdacht hatte, mit Ruhm erwähnen.

Daraus läßt ſich denn die Folge herleiten, daß auch bey den verdorbenſten Religionsbegriffen die Tugend in andern Einrichtungen gewiſſe Beförderungsmittel finden könne, die mit der Religion nichts gemein haben. Denn wenn auch die Achtung für die Religion einen Theil des ritterlichen Characters ausmachte: ſo war ſie doch eine Pflicht, die andern weſentlichen Regeln untergeordnet war [h]). Daſſelbige aber, was ich hier von der Verderbniß des chriſtlichen Lehrbegriffs gezeigt habe, daß ſich nämlich bey derſelben noch anderweitige Unterſtützung und Aufmunterung zu guten Geſinnungen gefunden habe, das

h) S. Hurde Letters on Chivalry and Romance, S. 210.

müſſen wir der Billigkeit nach auch unter dem Verderbniß der heidniſchen Religionen vermuthen. Nehmen wir aber an, daß in den außergottesdienſtlichen Einrichtungen des Heidenthums, in den öffentlichen und beſondern geſellſchaftlichen Verfaſſungen, der gute moraliſche Saame einen fruchtbaren Boden habe finden und manche heilſame Pflege erhalten können: ſo kann eine noch ſo übertriebene Vorſtellung von der Verunſtaltung der natürlichen Religion durch die Hände der heidniſchen Prieſter nichts zum Nachtheil derſelben beweiſen, wobey nicht auch die offenbarte leiden könnte.

Ich habe mich in dieſe Digreſſion nur eingelaſſen, um Ihnen zu zeigen, daß es den Heiden an Aufmunterungsgründen zur Tugend ſelbſt nicht gefehlt, ob ſie gleich dieſelben nicht einer Offenbarung zu danken haben. Die Verſchiedenheit des Weges, wie ſie zu den Vorzügen gelanget ſind, kann in der Sache ſelbſt nichts verändern, ſo bald man annehmen darf, daß ſie dieſer Vorzüge nicht haben entbehren müſſen. Es iſt alſo kein Grund vorhanden, ihre Tugenden Laſter zu nennen, weil ſie dadurch nicht auf dem nämlichen Wege als andere dazu geleitet worden, und weil gewiſſe Vorſtellungen darauf nicht gewirket, de-

ren Wirkungsart ſich nicht angeben noch begreifen läßt. Dieſe Bewegungsgründe alſo angenommen, darf man wol den Auguſtinus auffordern, irgend einige andere zu nennen, die nicht aller Orten in der Erkenntniß einer jeden menſchlichen Vernunft befindlich ſeyn könnten. Der einzige Maaßſtab, wornach die Güte einer Handlung zu meſſen iſt, beſteht in der deutlichen Einſicht des dadurch zu wirkenden Guten. Je genauer, je richtiger und lebendiger dieſe Einſicht, je größer, wichtiger und fruchtbarer das Gute iſt, das ich mir vorſetze, je genauer es mit meiner Handlung verknüpft iſt, und je mehr ich dieſe Verknüpfung einſehe, deſto beſſer iſt die Handlung; dieſes ſind die einzigen Elemente, woraus ihre Güte entſpringt. Damit ſie recht verdienſtlich ſey, muß ich von ihrer Vortrefflichkeit recht innig überzeugt ſeyn, und zu dem Ende muß mir ihre natürliche Richtigkeit und Uebereinſtimmung mit den weſentlichen Beſtimmungen meiner Seele recht einleuchten, und nur dieſe Richtigkeit muß mich von ihrer Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Willen überführen, weil die Güte einer Handlung die einzige unverdächtige Anzeige iſt, daß ſie Gott wolle. Finden ſich dieſe weſentlichen Eigenſchaften auch bey der Tugend, die zu dem Beſten ihrer politiſchen Geſellſchaft wirkſam iſt, und

durch

durch die Triebfedern, die ſich in dieſer Geſellſchaft befinden, in Bewegung geſetzt wird: ſo muß ſie auch in den Augen Gottes den Namen der Tugend verdienen. Denn Religionsunterricht, Geſetzgebung und Erziehung unterſtützen, verſtärken und beleben die Tugend, aber in ihr Weſentliches fließen ſie nicht ein, das beſteht blos in der freyen Wahl des erkannten Beſten.

Das aber muß auch der heidniſchen Tugend erreichbar ſeyn, und ihr in den Augen Gottes einen ſolchen Werth geben können, der ſie auch zu ewigen Belohnungen berechtigt. Man kann nicht ſagen, was Auguſtinus muß gedacht haben, da er der heidniſchen Tugend nichts anders als irdiſche Belohnungen zuerkennen will. Er muß vergeſſen haben, daß uns die Lehren des Chriſtenthums ausdrücklich die ungleiche Austheilung der Glücksgüter dieſer Welt bemerken laſſen, daß ſich, der Schrift und der Erfahrung zu Folge, die Vorſehung bey dieſer Austheilung gar nicht nach dem Verdienſt richte, ſondern uns auf eine künftige Zeit der Erſetzung verweiſe, wo einem jeglichen nach ſeinen Werken ſoll gegeben werden. Er muß alſo der heidniſchen Tugend auch eine ewige Belohnung zugeſtehen, oder ſagen, daß ſie ganz ohne

Beloh-

Belohnung und Aufmunterung bleibe, welches ſich von der Regierung des weiſeſten und gütigſten Weſens nicht denken läßt. „Man kann i) ſich in dieſem Stück nicht allein an Gottes Güte, ſondern auch an ſeine Gerechtigkeit wenden, ſo lange uns unſer Gewiſſen das Zeugniß giebt, daß wir ihm nach unſerm beſten Wiſſen und Vermögen gedient, und daß wir auch in dieſer Abſicht nicht allein alle fleiſchliche und weltliche Vortheile aufgegeben, ſondern auch unſere Handlungen auf den Ruhm und die Ehre Gottes gerichtet haben; worin man auch dieſe Werke hinreichend von andern moraliſchen Werken unterſcheiden kann, die blos zu weltlichen Zwecken gethan ſind: und man darf nicht verzweifeln, wenn dieſe Werke nicht ſo oft gethan ſind, als man wünſchen möchte; weil, wenn Gottes Gerechtigkeit für die Fehler befriedigt iſt, ſo werden auch dieſe beſſern Handlungen an ihrem Theile belohnet werden: indem es eine Gotteslästerung wäre, zu glauben, daß irgend ein Menſch auf dieſem Wege Gott vergebens dienen könne; und dieſes iſt die tröſtlichſte Lehre, die wir aus den allgemeinen Grundſätzen der Vernunft ſchöpfen können.„

Um

i) Herbert Dialogue between a Tutor and a Pupil, S. 26. 27.

Um den Satz: die Tugenden der Heiden sind glänzende Laster, in seiner ganzen häßlichen Blöße zu sehen, müssen Sie sich es gefallen lassen, mein Freund! mir noch einen Augenblick in der Untersuchung über die Bewegungsgründe zu unsern Handlungen zu folgen, um zu sehen, wie sie müssen beschaffen seyn, wenn sie eine Handlung tugendhaft machen sollen. Um hiebey allen mönchischen Aberglauben desto sicherer zu vermeiden, müssen Sie mit mir zu der ersten Quelle der Tugend heraufsteigen, um ihr Verhältniß zur Vollkommenheit der menschlichen Seele zu betrachten. Die Entdeckung dieses Verhältnisses wird uns bey dieser Untersuchung den besten Aufschluß verschaffen.

Denn wir werden zuförderst bemerken, daß diese Vollkommenheit der Seele die natürliche Folge aller sowol intellectueller als moralischer Tugend ist. Alle Kräfte der Seele, die in der Hervorbringung einer würkigen tugendhaften Entschließung zusammenlaufen, wodurch eine tugendhafte Neigung gezeugt und gepfleget wird, werden durch diese Aeußerung und Anwendung erhöhet, und verschaffen der Seele einen kostbaren Zusatz an Vollkommenheit. Diese Vollkommenheit bestehet gerade darin, daß ein jedes

schätz-

ſchätzbares Vermögen auf ſeinen Gegenſtand geleitet wird, ſich durch die Wirkung des höchſten Guten, die durch ſeine Natur kann erhalten werden, entwickelt, und dadurch den höchſten Grad ſeiner Vortrefflichkeit, der mit der höchſten Vortrefflichkeit der ganzen Seele beſtehen kann, erreicht.

Kein Vermögen der Seele muß überſehen, muß vernachläſſigt werden; ſie ſind alle einer Entwickelung fähig, eines Anbaues würdig, und ihre Verbeſſerung trägt zur Vollkommenheit des Ganzen etwas bey; ſo wie in einem wohlregierten Staate kein Glied ſo gering und ſo arm ſeyn darf, worauf die Obrigkeit nicht ihre Aufmerkſamkeit und Pflege erſtrecken müßte, weil aus dem Wohlſeyn aller Bürger das Wohl des ganzen allgemeinen Weſens entſpringt. Von dem reinſten geiſtigſten Verſtandesvermögen bis auf die dunkelſte Sinnlichkeit, von dem gemeinnützigſten edelſten Wohlwollen, bis auf die eigennützigſte Sinnenluſt, alles iſt einer Uebung fähig, und durch Erhöhung eines jeden Theils kann das Ganze vollkommen werden.

Dieſe Seelenvermögen äußern ſich an verſchiedenen Gegenſtänden, und wir legen ihnen einen Werth

nach dem Werthe dieſer Gegenſtände bey. Der reinſte Verſtand, der ſich mit der Betrachtung des höchſten Weſens beſchäftigt, und der erleuchtetſte Wille, der ſich an der weſentlichen Urſchönheit deſſelben beluſtiget, iſt in Anſehung ſeines Gegenſtandes von edlerer Natur, als die eigennützige Sinnlichkeit, die von unwillkührlichen angenehmen Eindrücken in Bewegung geſetzt wird. Das gemeinnützige Wohlwollen, das ſich an Glückſeligkeit ergötzt, die es außer ſich ergoſſen, iſt edlerer Natur, als die Befriedigungen, die ſich in der körperlichen Luſt eingränzen.

Aber außer dem Gegenſtande ſelbſt kömmt hier, um dieſen Werth zu beſtimmen, auch die innere Kraft ſelbſt mit in Rechnung, die aber mit dem Gegenſtande in genaueſtem Verhältniß ſtehet. Dasjenige, was uns natürlicher Weiſe gefällt, was alſo unſere Sinnenluſt intereſſirt, bewegt unſern Willen am leichteſten. Daher hat man wenig nöthig, die Vergnügungen der Sinnenluſt unſerm Begehrungsvermögen zu empfehlen, und den eigennützigen Begierden noch einen neuen Nachdruck zu geben, die ſchon ohnedem in den körperlichen Trieben ſo viel Begünſtigung finden. Denn zu dem eigentlichen Entſchließen gehört eben dieſes ſinnliche Wohlgefallen,

das durch sein Feuer alle andere Seelenkräfte in sich verschlingt, den Willen überwältigt, und ihn für den geliebten Gegenstand zum Ausschlage bringt.

Das ist nun aber bey den Dingen, denen dieser Weg, sich des Wohlgefallens der Seele durch die Sinnlichkeit zu bemächtigen, nicht offen stehet, auch so leicht nicht zu Stande zu bringen. Was sogleich die geselligen Empfindungen betrifft, so können sie zwar leicht so belebt werden, daß sie die Seele zu einem Entschlusse mit sich fortreißen. Aber dieses geschieht doch nur alsdann, wenn ihnen nicht ein stärkeres Interesse der Sinnenlust entgegensteht, oder wenn sie durch Uebung und Ueberlegung so verstärket worden sind, daß sie es überwiegen.

Von der Sinnenlust haben nun gerade die höheren Gegenstände des reinen Verstandes sich keine Beförderung zu gewärtigen; vielmehr ist es schon ein großer Gewinn für ein tugendhaftes Herz, wenn es so viel Gewalt über seine Triebe erhalten kann, daß sie ihr wildes Feuer mäßigen, um keine übereilte Entschließung zu fassen, und die Prüfung der Urtheilskraft abzuwarten. Aber wenn sich auch die Triebe diesem Zwange unterwerfen, wenn sie sich eine Unter-

ſuchung gefallen laſſen, wenn ſie einen Kampf mit dem obern Erkenntnißvermögen eingehen: ſo iſt doch nicht gleich die Folge davon, daß ſich der Ausſchlag auf die Seite der letzteren neigt. Die Urtheilskraft mag von der Vortrefflichkeit ihrer Wahl noch ſo deutlich überzeugt ſeyn, wenn dieſe Vortrefflichkeit dem Herzen nicht klar wird, und es mit der Heftigkeit einer Empfindung fortreißt: ſo wird keine Entſchließung erfolgen. Es iſt wahr, dieſe höhern Beſtrebungen haben ihre eigenthümliche Schönheit, die ein urſprüngliches Recht auf unſer inniges Wohlgefallen übt, aber nur ſo lange übt, als ihr reizendes Bild vor dem ruhigen beſchauenden Verſtande da ſteht, ſo lange kein Entſchluß zu faſſen iſt, wobey der Eigennutz der Sinnlichkeit ins Spiel kömmt. Denn dieſe hat alle körperliche Triebfedern zu ihrem Gebote, alle Bewegungen der Säfte und Fibern unterſtützen ſie, und aus dem Zuſammenlaufe aller blinden Kräfte des Begehrungsvermögens, die unbemerkt auf dem Grunde der Seele ſchlafen, aus der Mitwirkung aller ihrer geheimſten Triebfedern, die in dem Körper mit dem ganzen Nervenſyſtem gemeinſchaftlich ihre Thätigkeit äußern, entſtehet eine Kraft, die ſich des ganzen Menſchen bemächtigt, und das ganze entzückende Bild von milder intellectueller Schönheit mit leichter Mühe auslöſcht.

Das iſt die wahre Erklärung der moraliſchen Erſcheinung, die ein ſo warmer Freund der Tugend, und ſcharfſichtiger Beobachter des menſchlichen Herzens, als Shaftsbury k), mit einer traurigen Rückſicht auf ſich ſelbſt bemerkt. „Aber ach! ſagt er, das iſt das Unglück der Jugend, oder vielmehr der menſchlichen Natur, daß es leichter iſt, ſich die erhabenſten Ideen von der Tugend und der Güte zu machen, als ihre gemeinſten Pflichten in Uebung zu bringen. Das iſt vielleicht die Urſach, warum die Tugend ſo wenig geübt wird. Man verläßt ſich zu ſehr auf die Eindrücke, die anfangs ſo ſtark ſcheinen, und die doch auf einmal verlöſchen. Wir haben eine ſo gute Meinung von uns, daß wir glauben, wir werden Grundſätze, die uns auf den erſten Anblick ſo ſchön und ſo reizend ſcheinen, in Uebung bringen. Wir berauſchen uns an dem Vergnügen, die Tugend in dem Bilde anzuſchauen, welches uns unſer Verſtand davon darſtellt: und ſo bald wir aus dieſer erhabnen Schwärmerey herauskommen, ſind wir für die Ausübung desjenigen, was uns kurz vorher unſers Beſtrebens ſo würdig geſchienen hatte, kalt und unempfindlich; je mehr wir uns in unſern Betrachtungen erhoben haben, deſto langſamer ſind wir zu handeln.„

k) *Shaftsbury* Letters to a young Gentl. L. 3.

Alle Bemühungen, die man anwendet, durch Uebungen des Verſtandes und des Herzens der geiſtigen Schönheit der Tugend zu Hülfe zu kommen, und ihr einen Nachdruck zu geben, der der Sinnlichkeit das Gleichgewicht halten kann, ſind lobenswürdig, und können ſich ſowol einen guten Erfolg, als auch das Wohlgefallen Gottes verſprechen. Zu dieſem Zwecke dienen nun alle Bemühungen, dem Verſtande den Vortheil höherer Beſtrebungen, die nicht auf die Sinnlichkeit gehen, ins größte Licht zu ſetzen, und ſie dem Herzen ſo angenehm zu machen, daß es ſich willig findet, ſie mit ſeiner ganzen Thätigkeit zu befördern. Will man in dieſem Geſchäfft glücklich ſeyn, ſo iſt es gut, wenn man das Gefühl von Ebenmaaß und Harmonie, welches beynahe zu der Lebhaftigkeit ſinnlicher Triebe verſtärket werden kann, indeß daß es zu gleicher Zeit einen Theil der vernünftigen Natur ausmacht, erwecke und erhöhe, daß man ſich gewöhne, auch intellectualiſche Gegenſtände unter dieſes Gefühl zu bringen. Es muß nothwendig dazu kommen, daß das obere Erkenntnißvermögen dieſe Kraft erhalte, wenn die ganze Seele mit allen ihren Fähigkeiten und Anlagen ſoll angebauet werden. Alles dieſes nun iſt — nicht höchſte Vollkommenheit — es iſt Beſtreben danach.

Und

Und darin beſteht denn bey einem ſo eingeſchränkten Weſen, wie der Menſch iſt, ſeine ganze Tugend. Selbſt das Wort zeigt ſchon in den mehreſten Sprachen ein löbliches Beſtreben nach Tüchtigkeit, Muth, Stärke, Ueberlegenheit und Beſiegung vieler Schwierigkeiten an. Die weſentliche moraliſche Güte des allerhöchſten Weſens, die ſich in phyſiſche Vollkommenheit auflöſen läßt, erſcheint uns nicht unter der Geſtalt eines mühſamen Beſtrebens, und alſo nicht unter der eigentlichen Benennung von Tugend.

Ueberhaupt, auf einer je höheren Stufe der natürlichen Vollkommenheit ein Geiſt in ſeinen urſprünglichen Anlagen und Fähigkeiten ſteht, deſto größer wird ſeine moraliſche Freyheit ſeyn. Die Vorſtellung des Guten wird ſicherer, untrüglicher, genauer, reicher, würdiger und alſo auch wirkſamer ſeyn. Aber ſo wenig die Unmöglichkeit zu irren, und ſich zu übereilen, von irgend einem endlichen Geiſte erreicht werden kann: ſo wenig kann er auch zu einer moraliſchen Untrüglichkeit gelangen. Wie kann man dieſes alſo bey einem Geſchöpfe von der Beſchaffenheit, wie der Menſch iſt, erwarten? Durch die menſchliche Fehlbarkeit geht indeß weder der Vortrefflichkeit des Naturgeſetzes, noch der menſchlichen Bildung etwas ab, und

man kann nicht ſagen, daß die Vorſchriften des erſten, weil ſie nicht allezeit den Willen bewegen, ſich nicht von dem obern Erkenntnißvermögen rechtfertigen ließen, oder daß die letztere fehlerhaft ſey, weil das Beſte nicht allezeit auf die Seele ſein Recht ausübt.

Man muß nämlich wohl bedenken, daß das Naturgeſetz in ſeinem weiteſten Umfange im Allgemeinen ſeine vollkommenſte Wahrheit hat, und daß es mit der ganzen übrigen denkbaren Reihe aller Vernunftwahrheiten in genaueſter Verbindung und in beſter Harmonie ſtehe. Es iſt der vollkommenſte Abglanz und der natürliche Ausdruck der weſentlichen Beziehungen aller Dinge und unſerer Seelenkräfte auf einander. Es iſt an ſich Vollkommenheit, und druckt in uns und in den Dingen außer uns nichts als Vollkommenheit aus. Als ſolche iſt es auch ein Gegenſtand des göttlichen Willens, und jeder, der es nach Vermögen übt, und aus dieſem Meere moraliſcher Ordnung und Richtigkeit die Tropfen ſchöpft, die er ſchöpfen kann, wird gerade in dem Grade ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens. Da alſo Gott in ſeiner beſten Welt ſo viel Vollkommenheit ſchaffen will, als zuſammen möglich iſt: ſo muß es eine Regel in dem Plan ſeiner Regierung ſeyn, die

Beob-

Beobachtung des Naturgesetzes in seinen Geschöpfen nach Möglichkeit zu befördern.

Es harmonirt also in der Reihe der Vernunftwahrheiten alles dieses aufs vollkommenste mit einander, und erhält eines von dem andern seine Unterstützung: objective Vernunft, Naturgesetz, Religion, Vorsehung, Glückseligkeit; das alles macht auf den Geist einen Eindruck von Ordnung und Schönheit; und es ist der Absicht Gottes gemäß, daß es auch der Tugend in dem Herzen des Menschen, Ansehen, Vertrauen, Wohlgefallen und Liebe verschaffe. Wenn also diese Strahlen, die aus dem Lichtmeere der unerschaffnen Vortrefflichkeit ausfließen, in der menschlichen Seele, unter einen Brennpunct kämten gesammlet und der Wille damit entzündet werden: so würde man ihn zu nichts als der Ausführung des Besten feurig finden.

Aber man erwäge nur die engen Schranken, bis zu welchen es der menschliche Geist vor unsern Augen in der Vollkommenheit bringen kann; man erwäge, von welchem schwachen Anfange und durch welche langsame Schritte er in der Entwickelung fortgeht, und dann urtheile man, ob es mit ihm anders stehen könne, als wir es durch die Erfahrung finden.

Mehrentheils fängt er nur einen oder den andern Strahl von dem ganzen Lichte auf, dem er nachgeht, und der die Dunkelheit, worin er wandelt, nur mäßig erhellet. Wohl ihm, wenn er in der Aufsuchung des Lichtes ehrlich und unermüdet, und in dem Gebrauch des gefundenen Strahls treu und gewissenhaft gewesen ist. Da der Mensch nicht allein in seiner ersten Bildung von der Zucht und dem Unterricht anderer abhängt, sondern auch, in seinem ganzen Leben, so wie sein Körper von der Luft, worin er lebt, also seine Seele, von den Grundsätzen, Kenntnissen, öffentlichen und besondern Einrichtungen, Gesetzen, Gebräuchen und Sitten, womit sie umgeben ist, als von dem Elemente, worin sie lebt, und von den Säften, wovon sie genähret wird, ihre besondere Gestalt erhält: so läßt sich leicht einsehen, daß, je nachdem er in den Umständen dazu Gelegenheit findet, eines oder das andere Beförderungsmittel der Tugend vorzüglich wird seinen Anbau erhalten.

Wie dieses sonst immer mag beschaffen seyn, es seyn die Gesetze seines Vaterlandes, der Ehre, oder was es sonst seyn mag, wofern es wirklich in ihm der Tugend Unterstützung giebt: so kann es nicht verworfen werden. Wollte man um deswillen, weil

bey

bey ſeinen wohlthätigſten Werken, bey ſeiner Mäßigkeit und Großmuth, gewiſſe Bewegungsgründe nicht mitgewirket haben, nach einer gewiſſen vorausgeſetzten Erklärung der Tugend, einem Menſchen den Ehrennamen eines Tugendhaften abſprechen: ſo würde man die Begriffe ſehr verwirren, der menſchlichen Tugend ohne Urſach eine Aufmunterung nehmen, und aus einem unerleuchteten Eifer ſie niedergeſchlagen und muthlos machen. Denn es muß ſelbſt aus dem Weſentlichen der menſchlichen Tugend erhellen, wie ich ſchon oben bemerkt habe, daß der Tugendhafteſte noch immer voller Unvollkommenheiten und Mängel ſey. Allein um dieſer Urſach willen wird man ihm den Namen eines Tugendhaften doch mit eben ſo wenig Recht ſtreitig machen können, als einem Sokrates den Namen eines Weiſen, weil er vieles nicht gewußt, und ſich in dem, was er gewußt, noch manche Dunkelheit und mancher Irrthum befunden, oder dem Newton den Ruhm eines großen Naturkündigers, weil er nicht alle Naturgeſetze der Körperwelt gekannt, ſie erſt durch fleißiges Forſchen entdeckt, und in manchen Stücken geirret hat.

Man ſollte meynen, mein Freund! daß es keine Mühe koſten müſſe, dieſes zu erkennen, und auf die

Tugend anzuwenden; aber ſie glauben es vielleicht nicht, wie tief die Vorurtheile in unſerm Fleiſche ſtecken, wenn wir damit aufgewachſen ſind. Es befinden ſich in dem gewöhnlichen Vortrage der chriſtlichen Moral noch verſchiedene Ueberbleibſel der ehemaligen Mönchsdiſciplin, wenigſtens haben ſich noch manche geheiligte Wörter in demſelben erhalten, die bey aller Mühe, die man ſich giebt, ihnen einen wahren und verſtändlichen Sinn beyzulegen, immer noch, auch den geübteſten, leicht etwas von ihrer alten Bedeutung eindrücken. Dahin gehören die Wörter: Fleiſch, Welt, wenn ſie dem geiſtlichen und vollkommnen entgegengeſetzt werden. Der gelehrte Herr D. Semler hat die frühzeitige Verderbung des herrſchenden Moralſyſtems der Chriſten, durch die gnoſtiſchen Ideen, ſchon an verſchiedenen Stellen ſeiner Schriften angemerkt und gerüget. Die Verderbniß iſt immer weiter gegangen, nachdem man ihr einmal die Thür geöffnet hatte. Da man einmal alles, was nicht unmittelbare Religionsempfindung war, unter dem Namen des Fleiſches und der Welt verachtete: ſo machte man eine ſehr ſchädliche und der unverderbten Natur, mit der die Religion nicht im Widerſpruch ſtehen kann, entgegen laufende Trennung zwiſchen dem religiöſen

Empfindungen und allen noch so schätzbaren natürlich moralischen Empfindungen. Dadurch brachte man die ganze Heiligkeit des Menschen auf die Uebung des äußern Gottesdienstes, auf die Erduldung freywilliger körperlicher Qualen, auf die Kränkung der löblichsten Triebe, und die Entäußerung der schätzbarsten Vollkommenheiten. Ein frommer Pascal hielt es für eine Pflicht, seiner Schwester, die er liebte, übel zu begegnen, aus Furcht, sich an die Creatur zu hängen [l]), und Hieronymus dünkte sich im Traume von Gott selbst zur schmerzhaftesten Geißelung verdammt, weil er den Cicero gelesen, welches er für eine Verleugnung Gottes hielt [m]). Es würde leicht zu zeigen seyn, wie aus Grundsätzen eines solchen blödsinnigen Aberglaubens, alle Irrthümer des päbstlichen Religionssystems von Einsiedeley, überflüssigen guten Werken, Priestergewalt u. s. w. theils entstanden, theils vertheidigt worden. Um desto mehr müssen wir uns hüten, die angeführten Wörter zu gebrauchen, ohne vor der dabey gewöhnlichen Mißdeu-

l) S. sein Leben bey seinen Pensées, von der Frau Perier, eben dieser würdigen Schwester, beschrieben, S. 4[illegible]5.

m) Man sehe diesen fieberhaften Traum — denn er lag am Fieber krank — in einem Briefe an die Eustochium, Ep. XXII. T. I. Opp. S. 94. Ed. Francof.

deutung zu warnen; und insonderheit müssen wir uns in Acht nehmen, die Verdammung fremder Tugenden darauf zu bauen, damit die Freygeister aufhören, das fernerhin der christlichen Religion vorzuwerfen, was eigentlich die Schuld eines Aberglaubens ist, der ihren Namen usurpirt.

Man thut also sehr unrecht, alle andere Bewegungsgründe, die nicht unmittelbar aus der Religion selbst kommen, als fleischliche zu verdammen. Damit Sie mich nicht unrecht verstehen, so erkläre ich mich ausdrücklich, daß mir selber das Gute, was blos zu fleischlichen Zwecken gethan wird, nicht würdig genug ist, um den heiligen Namen der Tugend zu verdienen, und ich glaube, das müsse aus meinen vorigen Betrachtungen folgen. Aber vergessen Sie nicht, daß ich unter fleischlichen Zwecken nichts anders verstehe, als die, wodurch die eigentliche Sinnenlust befriedigt wird, daß alles andere sinnliche Wohlgefallen an intellectueller Schönheit, alles andere moralische Gefühl des Mitleidens, der Ehre, Aeußerungen sind, die unserer vernünftigen Natur als rühmlich und zuträglich müssen angesehen werden. Die körperlichen Triebe sollen nicht verdammt werden; sie müssen aber unter Lenkung der Vernunft

stehen,

ſtehen, ſie bedürfen keiner Aufmunterung und geben uns kein Verdienſt. Es iſt nöthig, ihnen die höhern Vergnügen des obern Erkenntnißvermögens entgegen zu ſetzen, wenn die Seele im Ganzen ſoll vervollkommnet werden; und das wird ſie nicht, wenn das Gute nur ſeinen Reiz von der körperlichen Luſt erhält, wozu es uns führen ſoll.

Sie ſehen es, mein edler Freund, ich bin nicht der letzte, der ſolche ſinnliche Tugenden verſchmähet, der ſie nach ſeinen eigenen feſten Grundſätzen verſchmähen muß. Aber das kann ich nicht über mich gewinnen, die edlen Triebe des Wohlgefallens an immaterieller Schönheit, die edlen gemeinnützigen Gefühle, die anſtändigen Empfindungen der Ehre, alles dieſes, worein ſich der Schöpfer ſo viel Beförderung der Ordnung und des Wohlſeyns in ſeiner Welt verſpricht, als etwas fleiſchliches zu verdammen, es höchſtens politiſche Tugend zu nennen, und ihnen den Namen der moraliſchen zu verſagen; ich kann es nicht über mich gewinnen, zu glauben, daß der ſiegreiche Scipio eben ſo fleiſchlich gehandelt, indem er ſeine ſchöne Gefangene unbefleckt zurük gab, als wenn er ſeine Gewalt über ſie gemißbraucht hätte. Hat ſein Mitleiden und ſeine Ruhmbegierde von dieſer

Hand-

Handlung der Menſchlichkeit, der Enthaltſamkeit und der Großmuth, die meiſte Ehre, wer darf ihr um deswillen den Namen einer Tugendhaften verſagen, wer mag ſolche Empfindungen verdammen, die ſo würdig ſind, und ſolche Thaten hervorbringen?

Der einzige richtige und verſtändliche Vorwurf, den Auguſtinus der heidniſchen Tugend machen konnte, war ihre Mangelhaftigkeit, ſowol in Anſehung ihrer ſelbſt, als auch in Anſehung ihrer Verbindung mit Bewegungsgründen, die aus der Religion hergenommen ſind. Es gehört, wie ich ſchon vorhin weitläuftiger bemerkt habe, allerdings zu der Rechtſchaffenheit einer Handlung, daß ſie mit allen weſentlichen Beſtimmungen des Menſchen übereinſtimme. Denn nicht anders kann ſie ſchlechterdings gut genannt werden, als wenn durch dieſelbe alle Vollkommenheit verſchafft wird, die alsdenn entſpringt, wenn bey einer Handlung alle weſentliche Beſtimmungen des Menſchen ſind in Betrachtung gezogen worden. So iſt es in der allgemeinen Theorie, aber in der Ausübung läßt die eingeſchränkte Natur des Menſchen dieſe vollkommene Rechtſchaffenheit nicht zu; und wenn wirklich ohne ſie keine Tugend ſeyn könnte, ſo würden alle Menſchen auf

den

den Ruhm der Tugend müssen Verzicht thun, und es würde auch um die Tugend des heiligen Augustinus gethan seyn.

Man hat durch diese Verdammungen dem Interesse der Religion dienen wollen, man hat die Religion zu ehren geglaubt, indem man an ihrem Altare alle andere menschliche Vortrefflichkeiten aufopferte. Aber sie verschmähet selbst solche Opfer, wodurch die Menge der Vortrefflichkeiten in der Welt der wirkenden Ursachen und der Endursachen vermindert würde, sie glaubet ihr Reich verenget zu sehen, nicht blos wenn die ungläubige, sondern auch wenn die abergläubische Sophisterey die Schöpfung des Allerhöchsten erniedrigt, und die Augen der Geister verblenden will, um nicht Vollkommenheiten gewahr zu werden, die er darin gelegt hat, und deren Anblick die Anzahl seiner Anbeter und seiner Anbetungen vermehren soll.

Die Lehren der natürlichen Religion haben hiernächst mit den Lehren des Naturgesetzes eine gemeinschaftliche Stütze; als Wahrheiten beruhen beide auf einerley Grunde. In so fern die Natur Gottes ein Gegenstand unserer Erkenntniß ist, beschäfftigt sie die nämlichen Geisteskräfte, ihre Erkenntniß hat dieselbigen

bigen Gründe und Kennzeichen, die alle Wahrheit hat. Man schadet also selbst der Religion, wenn man irgend eine Wahrheit lästert, oder sie in den Augen der Menschen verkleinert.

Die Religion kann unter zweyerley Gesichtspunkten betrachtet werden. Als eine wichtige Erkenntniß selbst, die uns als Wahrheit theuer seyn muß, und als eine fruchtbare Erkenntniß, wodurch andere Erkenntnisse ihre Aufklärung, Wahrheit und Gewißheit erhalten, und woraus auch alle moralische Erkenntniß ihre Wahrheit, ihr Leben und ihre Harmonie bekömmt. Ein jedes vernünftiges Geschöpf ist in beiden Absichten verpflichtet sie zu suchen, sich darmit zu schmücken und vollkommner zu machen; und hierin werden wir nie aufhören zu wachsen. Doch kann auch schon eine unvollkommene Erkenntniß Gottes in unsere Gesinnungen einen vortheilhaften Einfluß haben. Und giebt es eine öffentliche Religion, die wirklich gute Handlungen gewirkt hat: so kann sie nicht ganz falsch seyn, sie muß Keime der Wahrheit enthalten. Denn der Irrthum kann, als solcher, seiner Natur nach nichts Gutes hervorbringen. Hat es also in einem Lande eine öffentliche Religion gegeben, die Tugenden hervorgebracht, ungeachtet sie

nicht

nicht ohne Irrthümer war, ſo wollen wir es Gott überlaſſen, dieſe Irrthümer in einem jeden einzelnen Menſchen nach dem Grade ſeiner Verſchuldung zu richten, aber wir wollen uns hüten, ſolche Tugenden Laſter zu nennen.

Die wichtige Lehre von dem Verhältniß der Religion zur Sittenlehre hat überhaupt vieles von der Barbarey der Zeiten gelitten, worin das chriſtliche Religionsſyſtem ſo ſehr iſt verunſtaltet worden. Man hat ihre gegenſeitige Beziehungen als Mittel und Zwecke, und die gehörige Unterordnungen der Zwecke aus den Augen geſetzt, und die Begriffe, die Pflichten und Bewegungsgründe verkehrt. Man hat den Gehorſam gegen Gott, der nur als eine zweyte Betrachtung auf den Willen wirken ſoll, zur erſten gemacht. So unbeträchtlich dieſes ſcheint, ſo viele ſchädliche Folgen hat es doch in der Moral gehabt. Dieſe Stellung der Bewegungsgründe ſteht mit der Natur der Seele, der Erkenntniß des Naturrechts und der Abſicht Gottes in gleichem Widerſpruch. In der Reihe der Wahrheiten ſteht dieſer Bewegungsgrund nicht oben an, er iſt ſelbſt erſt eine Folge von dem, was wir von Gott wiſſen, und in dem Schluſſe des Gewiſſens iſt er der Schlußſatz.

So iſt es auch mit dem Bewegungsgrunde, der von der Verherrlichung Gottes hergenommen wird. Er ſetzt zum voraus, daß man ſich als ein Geſchöpf Gottes, und als einen Theil der göttlichen Schöpfung, durch deſſen eigene Vortreflichkeit, und Beytrag zu der Beförderung fremder Vollkommenheit außer ſich, die allerhöchſte Vollkommenheit des Schöpfers abgenommen wird, denke. Alſo geht die Betrachtung der innern Güte der Handlung ſchon vorher.

Und durch die Betrachtung der innern Güte einer Handlung, die wir vornehmen wollen, durch dieſe Wahl des Guten werden wir eben der Gottheit ähnlich a). Denn darin beſteht die wahre Nachahmung Gottes, daß, ſo wie die Gottheit das Gute als Gutes wählt, das Vollkommene als vollkommen liebt, der Menſch auch das Gute und Vollkommene um der innern weſentlichen Güte willen wähle und übe.

Ein ganzes Tugendſyſtem iſt ſowol im Allgemeinen, als bey einem jeden beſondern Menſchen, ohne Religion unmöglich, das lehret uns die Theologie und

a) Memineris, Deum ſe adhibere teſtem: id eſt, *mentem ſuam, qua nihil homini dedit Deus ipſe diuinius.* Cic. de Of. L. III. c. 10.

und die Moral der Epikurer. Aber da die Tugend so viel andere Unterstützungen und Begünstigungen hat: so kann gar wohl eine einzelne tugendhafte Handlung ohne einen unmittelbaren Einfluß der Religion tugendhaft seyn. Die Liebe der Ordnung ist mir einmal durch den öftern Gedanken an den vollkommensten Verstand und Willen Gottes, worin sie gegründet ist, und aus welchen alle Ordnung ihre Gewißheit und Ansehen erhält, zu einer angenehmen Gewohnheit geworden. Aber nachdem ich mich einmal davon überzeugt habe, so kann nun schon die Vorstellung von Ordnung und Wahrheit, die einen so eigenthümlichen Reiz hat, daß ihr der Verstand und das Herz des Menschen, wenn er vor der Gewaltsamkeit der sinnlichen Lüste Friede hat, nicht leicht widerstehen kann, für sich allein wirken. Wenn sich nun ein empfindliches Herz, von dem Anschauen dieses Wohllautes, dieser vortrefflichen Uebereinstimmung berauscht, zu löblichen Unternehmungen forttreiben ließe, würde ich wol diese löblichen Thaten Laster nennen dürfen, weil ihnen ein Einfluß, ohne den sie sicher nicht seyn könnten, dessen sich aber das Herz in diesem Augenblick nicht bewußt ist, zu fehlen scheint? Es ist leicht, dieses auf alle andere moralische Vorstellungen und Empfindungen anzuwenden.

Ich will zu dieſer Abhandlung von der heidniſchen Tugend nichts mehr, als dieſe wenigen Warnungen hinzuſetzen.

Die erſte: vor allen Dingen bey der Beurtheilung moraliſcher Gegenſtände ſich wohl zu hüten, daß man ja nicht die erſte Quelle aller Sittlichkeit aus den Augen verliehre, und die Tugenden anders ſchätze, als in beſtändiger Beziehung auf dieſe Quelle; daß man keiner Vorſtellung, keinem Bewegungsgrunde einen Werth gebe, den man nicht nach dieſer Beziehung abgemeſſen; wenn man es anders vermeiden will, zu den alten Verderbniſſen der Sittenlehre in den finſtern Jahrhunderten wieder zurückzukehren, wovon unſere jetzige Moral durch alle Bemühungen der Philoſophie noch nicht hat können ganz gereinigt werden; daß man alle Einrichtungen, die Gott zum Beſten der Tugend gemacht hat, in Ehren halte, und ſich ſcheue irgend eine derſelben zu beſchimpfen; daß man endlich ja nicht der Tugend bey dem Menſchen eine Aufmunterung nehme, welche ſie auch ſey, oder den Menſchen durch Herabſetzung ſeiner vernünftigen Natur verzagt mache; ſondern daß man ihm vielmehr Muth einflöße, indem man ihm die Tugend in ſeinem eigenen Buſen zeigt. „Mich dünkt,

es

es würde dem Intereſſe der Tugend zuträglicher ſeyn, ſie als unſerer Bildung angebohren (wie ſie ihr wirklich angebohren iſt), und der unbefleckten Einrichtung unſerer Seele angemeſſen, vorzuſtellen; zu beweiſen, daß man durch eine jede Abweichung von moraliſcher Ordnung der urſprünglichen Richtung ſeiner Seele entgegenſtrebe, und denjenigen Characteren von Würde, die der Schöpfer dem Gemüth eingeprägt hat, zuwider handele. Wenigſtens war dieſes ein Grundſatz, den ſich viele der Weltweiſen Mühe gaben einzuſchärfen; ſo wie es auch vielleicht in der Sittenlehre keinen Hauptſatz giebt, worauf man mit mehrerer Wahrheit und gröſſerer Wirkſamkeit beſtehen kann.„

Auf dieſe groſsmüthige und erhabne Vorſtellung von unſerer Gattung war eines der edelſten Gebote des vortrefflichen Pythagoras gegründet: Unter allen ſchäme dich vor dir ſelbſt am meiſten, ſagt der Weltweiſe *).

Die andere Warnung iſt dieſe: daß ſich ein jeder, ſo lieb ihm die Tugend iſt, hüte, Männer, die ihr Verdienſt, ihre unverdächtige Gerechtigkeit, Mäſſig-

*) S. Fitz Osborn's Letters, S. 174.

keit und Heiligkeit der Sitten berühmt gemacht hat, zu verleumden. „Denn diese Gewohnheit, sagt ein vortrefflicher Schriftsteller unserer Nation, den weisen, den tugendhaften, den großen Mann zu sich herunter zu erniedrigen, und ihn mit seinem eigenen kleinen Maaße zu messen, hat unter andern auch diese schlimme Folge, daß man sich der Muster der Nachahmung und ihres vielfältigen Nutzens beraubt. Und dieses Muster der Nachahmung ist gleichwol für die meisten die einzige Reizung, die ihnen übrig ist, mindestens einige Stufen der Tugend zu ersteigen. Denn die Aussprüche der Pflicht sind ihnen zu kalt. Sie würken nicht auf ihr Herz p).„

p) Klopstock von dem Fehler, andere nach sich zu beurtheilen, in s. prof. Schr. S. 56.

IX.

Vielleicht daß dermaleinß die Wahrheit, die ihn peinigt,
Den umgegoßnen Geiſt durch lange Qualen reinigt,
Und nun dem Laſter feind, durch deſſen Frucht gelehrt,
Der Wille umgewandt, ſich ganz zum Guten kehrt:
Daß Gott die ſpäte Reu ſich endlich läßt gefallen,
Und alle zu ſich zieht, und alles wird in allen.

Haller.

Was deucht Ihnen, mein edler Freund! nach meiner letzten Abhandlung über die heidniſche Tugend von den Urtheilen derer, die dieſe Tugend zur Hölle verdammen können, — und zu einer Hölle, woraus keine Errettung iſt? Man kann ſich kaum enthalten, mit jenem Dichter auszurufen, Gott müſſe die Menſchen zur Beluſtigung der Teufel geſchaffen haben; wenn man einen ſo großen Theil derſelben im Namen der Religion ewigen Qualen leichtſinnig preisgegeben ſieht.

Ich bin zwar in meinen bisherigen Unterſuchungen verſchiedenemal auf dieſe Materie geſtoßen; da ich ſie aber nirgends erſchöpfen können, ohne von der

Hauptſache zuweit abzuweichen: ſo hab ich die genauere Erörterung derſelben bis in dieſes letzte Hauptſtück verſpart. Es wird ſich da noch manches Vorurtheil zu beſtreiten, mancher Lehrpunct zu berichtigen finden; ich darf aber auch hoffen, daß alles, was übrig bleiben wird, wenn wir das Willkühliche aus den Strafurtheilen Gottes werden weggeräumt haben, auf einem deſto feſtern Grunde ſtehen ſoll. Sie werden ſehen, ob dieſe von den Schrecknissen einer finſtern Schwärmerey gereinigten Religionsbegriffe die Gerechtigkeit Gottes herabſetzen und die freche Unſittlichkeit dreiſter machen können; oder ob ſie nicht vielmehr die göttliche Gerechtigkeit in einem herrlichen Lichte zeigen, der frommen Tugend Muth, Freudigkeit und Zuverſicht zu Gott geben, der ſtolzen Unſittlichkeit aber alle leichtſinnige Hoffnung nehmen werden. „Was mich anbetrifft, ſo bin ich überzeugt, daß die gemeine Vorſtellung von ewigen Qualen nicht Tugend und Glückſeligkeit, ſondern Ruchloſigkeit und Elend in die Welt gebracht habe 9).„ So ſagt ein engliſcher Schriftſteller, und ich ſage es ihm von Herzen nach.

Ob

9) S. *Sam. Bourn's* Letter to the Rev. *Sam. Chandler*, D. D. concerning the chriſtian Doctrine of future punishment, 1759. in the Pillars of the Prieſtcraft etc.

Ue-

Ob er Recht habe, ſo zu ſagen, das wird in der Folge erhellen, wenn ich werde zeigen können, daß eine jede Verderbung des Begriffs von Gott der Tugend und Ruhe des Menſchen ſchädlich ſey.

Dieſer Beweis wird dann der Schlußfolge, daß dieſe grauſame Lehre von endloſer Pein empfindlicher Geſchöpfe ſich in der chriſtlichen Offenbarung nicht finden könne, noch zuletzt alle mögliche Kraft geben. Man hat ſich zwar darauf berufen, man hat Schriftſtellen zur Unterſtützung dieſer Lehre angeführt; allein mit welchem Grunde? Unterdeſſen darf man das nicht in Abrede ſeyn, daß die Offenbarung, nämlich die unrecht verſtandene Offenbarung, dazu wider ihre Abſicht Gelegenheit gegeben habe. Denn die Vernunft iſt an dieſem Lehrſatze unſchuldig, in dem ganzen Umfang ihrer Wahrheiten findet ſich nicht eine, die durch eine richtige Folgerung dahin führe.

Sie müſſen ſich nur durch die vermeinten Vernunftbeweiſe, die ſich davon in den theologiſchen Lehrbüchern finden, nicht irre machen laſſen. Alle dieſe

ſhaken, Vol. 3. S. 261. For my own part, I am perſuaded, that the vulgar notion of eternal torments has been productive, not of *Virtue* and *happineſs*, but of *wickedneſs* and *miſery* in the World.

Vernunftbeweiſe ſind nachher gekommen, nachdem man bereits den Satz ſelbſt auf Glauben einer mangelhaften Schriftauslegung angenommen und feſtgeſetzt hatte. Sie wiſſen, daß es nicht dieſem Artikel des theologiſchen Syſtems allein ſo gegangen iſt, ſondern daß man ſelbſt den Geheimniſſen mit ſolchen Beweiſen zu Hülfe kommen wollen, ungeachtet ſie ihrer Natur nach ihre Glaubwürdigkeit nur in einem göttlichen Zeugniſſe finden ſollten.

Es muß einen jeden erleuchteten Verehrer der chriſtlichen Offenbarung ſchmerzen, daß man eine Lehre in das geoffenbarte Religionsſyſtem gebracht hat, die allen vernünftigen Begriffen von dem göttlichen Betragen in der Regierung der Welt ſo gerade zuwider läuft. Die eifrigſten Gottesgelehrten ſollten daher nicht ſo viel Schwierigkeit machen, den ſiegreichen Gründen gelehrter Schriftausleger, wodurch ſie die Schrift von dieſem Vorwurfe befreyen, Gehör zu geben; wenn ihnen in der That das Intereſſe der chriſtlichen Offenbarung ſo ſehr am Herzen liegt, als ſie es zu erkennen geben. Dieſe Lehre, wenn ſie wirklich eine Lehre der Schrift wäre, würde der Schriftreligion nicht zu geringem Vorwurf gereichen. Ich ſage hier nichts, was ich nicht beweiſen kann. Der

Begriff von ewigen Quaalen iſt in der That ſehr rechtſchaffenen Gemüthern ein Anſtoß geweſen; und nicht wenige derſelben haben um ſeinetwillen eine Offenbarung aufgegeben, worin ſie ihn zu finden glaubten, oder ſie würden ſie aufgegeben haben, wenn ſie ihn darin gefunden hätten.

Hören Sie den rechtſchaffenen Engländer, den ich ſchon angeführt habe: „Wenigſtens wenn man be„weiſen könnte, daß die künftigen Strafen, die den „Gottloſen in dem Neuen Teſtamente gedrohet wer„den, in einer endloſen Dauer eines Zuſtandes von „Elend und Quaal beſtehen: ſo würde dieſe Meinung „das Chriſtenthum weit verhaßter machen, und es „weit ſtärkern Einwürfen bloßſtellen, als alle Feinde „deſſelben bis jetzt dagegen haben aufbringen können; „und ich darf behaupten, daß unter dieſer Nation „ſich verſchiedene Perſonen von nicht unbeträchtlichem „Verſtande ſehr geneigt finden möchten, das Neue „Teſtament als eine göttliche Offenbarung zu ver„werfen, wenn ſie überzeugt wären, daß es eine ſol„che Lehre enthielte.„

Sie ſehen, dieſer Gottesgelehrte glaubt die ewigen Strafen in der chriſtlichen Offenbarung nicht zu ent-

entdecken; und er glaubt es, um dieſe Offenbarung von unüberwindlichen Einwürfen zu retten. Ich kann nicht anders, als dieſe Meinung von Herzen unterſchreiben, und feſt glauben, daß man eine ſolche Lehre vergebens in der Schrift ſuche. Zwar bin ich nicht im Stande, den wahren Zeitpunct ihres Entſtehens und ihrer Ausbreitung unter den Chriſten anzugeben. Es ſey aber welcher es wolle, ſo muß in demſelben die Barbarey ſchon ſo viel Land gewonnen haben, daß die Sophiſtereyen der Schulgelehrten in den menſchlichen Gemüthern einen gebahnten Weg vor ſich finden konnten. Denn, daß die Vernunft dieſe ſchreckliche Lehre verkenne, davon hoffe ich den Beweis bis zu einer ſolchen Augenſcheinlichkeit zu führen, daß Ihnen nichts mehr wird übrig bleiben, als ſie auf die Rechnung unrichtig verſtandener Schriftſtellen zu ſchreiben.

Daß dieſe Schriftſtellen unrichtig verſtanden ſeyn, damit fange ich meinen Beweis an. Um aber eine unnöthige Weitläuftigkeit zu vermeiden: ſo hebe ich nur den Faden dieſer Unterſuchung da wieder auf, wo ihn meine Vorgänger haben fallen laſſen.

Die einzige Stelle der Bibel, bey der man noch nicht alle Schwierigkeiten hat heben können, iſt die: Matth. 25, 46. Und ſie werden in die ewige Pein gehen: die Gerechten aber in das ewige Leben. vergl. Dan. 12, 2., wo ein augenſcheinlicher Parallelismus dem Worte ewig eine beſtimmte Bedeutung zu geben ſcheint. Denn alle übrige metaphoriſche Ausdrücke anderer Schriftſtellen, von einem Feuer, das nicht verliſcht, von einem Wurme, der nicht ſtirbt, haben ihre Auslegung gefunden, die ſie mit den Grundſätzen der Vernunft übereinſtimmig gemacht hat. Man hat eingeſehen, daß dieſe Ausſprüche die Seele nicht angingen, daß ſie nicht von dem Schickſale des menſchlichen Geſchlechts, ſondern eines einzelnen Volkes, eines Zeitalters in dieſem Volk, und nicht nach dem Tode, ſondern in dieſem Leben handele.

So weit iſt man durch anhaltendes Schriftforſchen gekommen. Aber die angeführte Stelle iſt immer noch ohne eine entſcheidende Erklärung ſtehen geblieben. Man hat geglaubt, nicht ſagen zu können, was man bey andern Gelegenheiten mit ſo vielem Recht geſagt hat: daß das Wort Ewig in der hebräiſchen und griechiſchen Sprache nur eine unbeſtimmte,

aber

aber keinesweges unendliche Dauer andeute. Denn man glaubte, daß dieser Erklärung die Bedeutung des nämlichen Wortes Ewig in dem andern Satze: die Gerechten aber in das ewige Leben, entgegen stehe.

Tillotson r), dem dieser Knoten ohne Zweifel auch unauflöslich schien, nahm zu dem schwachen Hülfsmittel seine Zuflucht, die ewigen Höllenquaalen als ein Uebel anzunehmen, das Gott nur gedrohet habe, ohne entschlossen zu seyn, es wirklich zu verhängen. Er setzte nämlich als ausgemacht fest, daß eine wirkliche Ewigkeit der Höllenquaalen aller Vernunft widerstritte. Es widerstreitet aber der Vernunft nicht weniger, daß Gott etwas drohen sollte, dessen Erfüllung wir nicht gewiß erwarten könnten; nicht zu gedenken, daß eine Drohung, von der man weiß, daß sie eine bloße Drohung ist, nothwendig ihren Zweck verfehlen müsse.

Dieser Zweck sollte nämlich seyn, die Menschen durch die Furcht vor ewigen Quaalen desto kräftiger von der

r) S. seine Predigt von der Ewigkeit der höllischen Quaal, die in der Engl. Samml. die 31ste und in der deutschen Uebersetzung die 111te des 1sten Theils ist.

der Unsittlichkeit abzuschrecken. Ob die Ewigkeit der Höllenstrafen diese Wirkung haben könne, ob sie nicht vielmehr eine ganz entgegengesetzte Folge haben müsse, das werde ich weiter unten erörtern. Genug, wenn sie sie auch für sich selbst hätten: so könnte man doch denselbigen Nutzen von einer nicht zu erfüllenden Drohung dieser Quaalen nicht erwarten.

So sehr wir also die Aufrichtigkeit des vortrefflichen Erzbischofs preisen müssen, daß er kein Bedenken getragen, einen so schädlichen Theil des hergebrachten theologischen Systems, als vernunftwidrig, zu verwerfen: so sehr muß es einen Freund der Wahrheit schmerzen, daß er doch durch seine Meinung die Vernunft und die Offenbarung in einen neuen Widerspruch gesetzt hat. Nach der Offenbarung droht Gott etwas, welches nicht erfolgt; die Vernunft aber sagt: Gott kann nicht etwas drohen, welches nicht erfolge. Denn woraus kann die Vernunft anders abnehmen, daß Gott eine Strafe gedrohet habe, als daraus, daß diese Strafe ein Gut, daß sie in dem göttlichen Staate moralischnothwendig ist? und wenn sie das ist, so wird sie auch erfolgen müssen. Bloße Schreckgesetze sind aller politischen Weisheit entgegen; sie sind in allen menschlichen Staaten schädlich, und in dem göttlichen unmöglich.

Die

Die Vernunft weiß alſo von keinen Drohungen, die nicht erfolgen. Hieraus ergiebt ſich zugleich, daß es nicht anders als aus einer Offenbarung könne erkannt werden, ob eine ſolche Drohung an die Menſchen ergangen iſt. Wie mißlich dieſes ſey, läßt ſich ſchon daraus abnehmen, daß man in verſchiedenen Stellen der Bibel, worin man vormals die ewigen Qualen gefunden zu haben vermeinte, dieſe ewigen Qualen nicht mehr findet, und daß der Sinn der übrigen zum mindeſten ſtreitig iſt. Auch müßte eine ausdrückliche Erklärung uns belehren, daß die Drohung blos zum Schrecken ergangen ſey. Hiedurch würde aber Gott ſeinem eigenen Zwecke entgegen handeln; die Drohung würde den abgezielten Schrecken nicht hervorbringen, ſie würde keine Drohung mehr ſeyn. Der Menſch würde in die unüberwindlichſte Verlegenheit kommen, ob er ſich an die Drohung ſelbſt oder an die Aufhebung derſelben zu halten habe; ob er ſeiner Vernunft glauben ſolle, wenn ſie ihm die Aufhebung lehrt, oder der Schrift, welche die Drohung enthält; oder wenn beide in der Schrift enthalten, welchen Theil derſelben er hören ſolle.

Dieſe Betrachtung wird dadurch noch verſtärket, daß nicht wenige eifrige Verehrer und eben ſo geſchickte

ſchickte Ausleger der Schrift den Sinn in den Stellen nicht finden, den ihnen die Feinde der Wiederherſtellung beylegen. Origenes s), ein ſchriftgelehrtes Haupt an der Spitze ſchriftgelehrter Schüler, der ſich mit ſeiner Schule ſo ungemein um die Richtigkeit des bibliſchen Textes und ſeine Auslegung verdient gemacht hat, glaubt in der Schrift keine Widerlegung, ſondern vielmehr manche Beſtärkung ſeiner Meinung von der Endlichkeit der Höllenqualen wahrzunehmen.

Ich

s) Origenes Erklärung der Stelle Matth. 25, 46. geht zwar nicht von der gewöhnlichen ab. Allein man muß bedenken, wieviel ſeine Schriften gelitten haben, indem ſie durch die Hände des Ruffinus gegangen ſind, der alles that, um ſeines Lehrers Meinung in den herrſchenden Lehrbegriff hineinzuſtimmen. Auguſtinus wenigſtens wirft dem Origenes die Lehre von der Wiederherſtellung ausdrücklich vor. „Sunt et alia hujus *Origenis* dogmata, quae „catholica Eccleſia omnino non recepit, in quibus ne„ipſum falſo arguit, nec poteſt ab ejus defenſoribus „excuſari, maxime de *purgatione* et *liberatione*„ ſagt Auguſtinus: *de haeresibus ad Quodvultdeum* n. 43. So wie dieſe Wiederherſtellung des Origenes aus dem platoniſchen Syſtem genommen war, wie eben

Ich will nicht entscheiden, ob er nicht gar Ursach fand, an der Richtigkeit der Lesart in der angezogenen Stelle Matth. 25, 46. zu zweifeln; auch bin ich weit entfernt, auf diese Muthmaßung ein großes Gewicht zu setzen. Unterdessen wäre ich begierig, einen unumstößlichen Beweis von der Unmöglichkeit einer solchen zufälligen Verfälschung zu sehen. Wenigstens würde es nicht ohne Beyspiel seyn, daß unachtsame oder überkluge Abschreiber etwas sehr verdienstliches zu thun geglaubt hätten, wenn sie bey zwey so ähnlichen lautenden

derselbige Augustinus de Civ. Dei L. 21. c. 17. ganz richtig bemerkt: so war sie auch mit demselben gleichen Schwierigkeiten unterworfen. Außer dem Origenes haben sich noch verschiedene Kirchenväter für die Endlichkeit der künftigen Strafen erklärt. Ich begnüge mich eine Stelle des Justinus Martyr aus seinem *Dial. cum Tryphone* anzuführen, und die bloßen Namen des Tatianus, Theophilus, Irenäus und Arnobius herzusetzen. Die Stelle Justinus lautet also: „Einige, welche würdig sind Gott „zu schauen, sterben nicht mehr: andere werden so „lange gestraft, als es Gott will, daß sie seyn und „gestraft werden sollen.„ Ich enthalte mich, über diese letzten nachdenklichen Worte jetzt einige weitere Anmerkungen zu machen, und verweise den Leser auf den Erotius ad Matth. 25, 46.

lautenden Gegenſätzen dasjenige Wort, das noch zu der vollkommenen Symmetrie derſelben fehlte, aus dem einen in den andern herüber trügen, und ſo die ewige Pein und die ewige Freude neben einander ſtellten.

Es iſt noch ein Grund zurück, der den Beweis von den ewigen Quaalen aus der angeführten Stelle um ein Großes erſchweren muß. Angenommen nämlich, — was kein Kenner der bibliſchen Grundſprachen kann in Abrede ſeyn, — angenommen, daß Ewig in dieſen Grundſprachen nur eine lange unbeſtimmte Dauer bedeute: ſo darf ich behaupten, daß der Parallelismus, der, nach der Meinung der Verfechter unendlicher Quaalen, dieſe Stelle ſo unüberwindlich macht, bey weitem nicht ſo viel beweiſe, als ſie vorgeben. Man kann es ihnen nicht verwehren, daß ſie ihren Glauben an eine ewige Glückſeligkeit auf die Offenbarung gründen; aber ſie dürfen auch niemand verdammen, der den ſeinigen zunächſt auf erwieſene Vernunftwahrheiten bauet. Ja ſie dürfen ihn nicht verdammen, wenn auch bey ihm dieſe Wahrheit der Offenbarung daher ihre erſte Gewißheit nimmt, daß ſie ſeine Vernunft als wahr erkennt.

Nun aber wird man ihn auch nicht tadeln müſſen, wenn er geſteht, daß er ſich bey dem Ausdruck nur

deswegen eine ewige Glückſeligkeit und endloſe Dauer denke, weil er ſchon vorher durch Vernunftbeweiſe dieſe Unendlichkeit erkannt habe, und daß alſo die Ewigkeit für die ewige Pein, welcher alle Vernunftwahrheiten entgegen ſind, im geringſten keinen Paralleliſmus machen könne. Ueberhaupt muß man die Zeitfolge in der ſtufenweiſen Erhöhung eines ſolchen abſtracten Begriffs, als der Begriff der Ewigkeit iſt, wohl bemerken. Dieſer Begriff iſt nicht immer ſo tranſcendental geweſen, als ihn zuletzt die ſtärkſte Anſtrengung der erhabenſten Philoſophie gemacht hat. Anfangs mußte dem ungeübten Verſtande des Menſchen eine jede etwas längere Dauer Ewig heißen, weil ſeine Einbildungskraft nicht bis an die eben nicht ſehr fernen Gränzen derſelben reichte. Einige Geſchlechtsfolgen war alles, was ein ſolcher Verſtand überſehen konnte. Eine Geſchlechtsfolge und noch eine Geſchlechtsfolge war alſo eine natürliche Beſchreibung einer unbeſtimmten Dauer, und dieſes war dann Ewigkeit. Dieſe einleuchtende Betrachtung kömmt uns bey der Stelle, die wir eben vor uns haben, ungemein zu ſtatten. Ein Ausleger macht bey derſelben die nützliche Anmerkung, daß die ganze Redensart, in die ewige Pein gehen, eine jüdiſche Redensart ſey, die ſich auch noch in dem Talmud erhal-

erhalten hat. Daſelbſt heißt es: „Und ſie werden in „das Thal Himnom herabſteigen, um daſelbſt geſtraft „zu werden לדורי דורות, durch viele Geſchlechtsfol„gen t).„ Wie weit entfernen wir uns nun von dem Ziele, wenn wir an die Stelle dieſer ſinnlichen Begriffe unſere genauen tranſcendentalen Notionen von Ewigkeit ſetzen, und auf dieſe unbehutſame Verwechſelung der Begriffe ein Syſtem bauen!

Ich habe es Ihnen, mein edler Freund, ſchon oben nicht verheelt, daß ich auf alle dieſe Wahrſcheinlichkeiten kein ſehr groſſes Gewicht lege. Sie ſind doch aber wenigſtens ſo erheblich, daß ſie keine ganz ſichere Ueberzeugung auf dieſe Ausdrücke der Schrift von ſo zweifelhafter Auslegung in einem prüfenden Gemüthe mehr zulaſſen, und alſo zu einer philoſophiſchen Unterſuchung der Sache ſelbſt nicht blos die Thüre öffnen, ſondern nothwendig führen.

Welche Gründe hat alſo die Ewigkeit der Höllenquaalen in der Vernunft für ſich? Ich glaube, keine. Die man aber zur Unterſtützung dieſer Lehre angeführt hat, und die ich jetzt in eine genauere Unterſuchung nehmen will, ſind doch nicht in geringer Anzahl.

t) S. *Wolfii* Cur. phil. crit. ad h. l.

Zuförderſt hat man einen Beweis aus der Natur der Sünde ſelbſt geführt. Man hat ſich nämlich eine jede Sünde in einer Beziehung auf Gott gedacht, ſie als eine Beleidigung deſſelben vorgeſtellt, und aus der Unendlichkeit des Beleidigten die unendliche Strafbarkeit des Beleidigers hergeleitet u). Dieſer Gedanke, der durch das ganze Religionsſyſtem der

dum-

u) Ich will nur einige Stellen, die hieher gehören, aus theologiſchen Lehrbüchern anführen. In J. J. Rambachs hiſt. und theol. Einleit. in die Rel. Streit. der Ev. Luth. Kirche mit den Soc. im 2. Th. S. 471. heißt es: „Die Sünde verdienet eine unendliche Strafe. — Denn der Grad eines Verbrechens wird nach „der Würde des Beleidigten, die man verunehret, „und nach der Autorität deſſelben, die man verletzet „und verwerfen hat, eigentlich abgemeſſen. Iſt nun „eine unendliche Würde und die allerhöchſte Autorität beleidigt und verachtet worden, ſo verdienet ſolches auch eine unendliche Strafe.„ Man füge hinzu, was Baratier in der Vorrede zu ſeinem *Antiartemonius* folgenden Worten des Sam. Crell in der Vorrede des Initii Evang. Johannis reſtituti entgegenſetzt: „Opinio illa *de infinita noxa peccati*, quia *contra infinitum objectum patretur*, a doctioribus explodituv.„ S. auch Mosheims Abhandl. von der Ewigkeit der Höllenſtrafen, S. 356. Zimmermanns Richtigkeit der Lehre von der Wiederbringung aller Dinge, §. 223.

dunkeln Zeiten des Chriſtenthums herrſcht, und der der Herrſchſucht der Prieſter vortrefflich zu ſtatten kam, hat in die Moral und Religion unglaublich viel Verwirrung und Aberglauben gebracht. Man kann ſich leicht einbilden, wie ſorgfältig ihn die Prieſterſchaft werde gepfleget und in Anſehen erhalten haben, da ſie mit ſeiner Hülfe durch eine kluge Wendung alle mögliche Vergehungen konnten unter ihren Gerichtszwang bringen.

Dieſe Vorſtellung erhält ſich auch noch immer in Gemüthern, deren Religionsempfindungen nicht durch geſunde Grundſätze aufgeklärt und berechtigt worden. Wenn ſolche Empfindungen einmal ihre Bildung aus den ſtrengſten theologiſchen Begriffen genommen haben: ſo bekömmt dadurch ihr Gewiſſen in Anſehung der Tugend, die richtig verſtanden nichts als Glückſeligkeit und Freude iſt, eine Neigung zu Schrecken und Traurigkeit, die hernachmals durch beſſere Belehrung ſchwer auszurotten iſt.

Alle dieſe ſchreckhaften Bilder von einer Beleidigung Gottes müſſen vor dem Lichte richtiger Vorſtellungen von dem Verhältniß der Religion zu der Sittenlehre verſchwinden. So wie es mit allen Begriffen

sen zu gehen pflegt, die man von dem Endlichen auf das Unendliche überträgt, ohne genau den Punct zu bemerken, den sie mit einander gemein haben: so ist es auch mit dem Begriffe von der Beleidigung ergangen. Ein Vergehen gegen einen Menschen ist ein Eingriff in seine Rechte und also ein Raub solcher Güter, die ihm zugehören. Durch jede Beleidigung geht ihm also etwas an eigenthümlicher Vollkommenheit ab. Wolf erklärt aus dieser Ursach eine Beleidigung sehr richtig durch eine Handlung, wodurch ein anderer entweder an sich selbst, oder in Ansehung seines äußern Zustandes unvollkommner wird.

Auf diesen Verlust eines rechtmäßigbesessenen Gutes, gründet sich bey Menschen das Recht, sich gegen eine Beleidigung zu vertheidigen und sie zu bestrafen. In menschlichen Staaten pflegt die Strafe mit der Würde der beleidigten Person zu wachsen, und das aus guten Ursachen. Indem man sich nun mit diesen Begriffen zu der Untersuchung der Religionslehren begeben hat: so ist es kein Wunder, daß man für die Beleidigung des Unendlichen unendliche Strafen gedacht hat. Nun darf man sich nur eine jegliche auch die kleinste Vergehung als eine Handlung in dem göttlichen Staate, als eine Uebertretung göttlicher Gesetze,

kurz

kurz in Beziehung auf Gott denken: so ist sie ewiger Strafe werth.

Allein, sieht Gott selbst die Vergehungen der Menschen so an, hält er sich selbst dadurch beleidigt, kann er nach diesem Maaßstabe menschliche Fehltritte ahnden? Alle Erkenntniß Gottes, alle Religion würde den Menschen kein Glück, kein Trost seyn, sie würden ohne den Begriff von Gott weniger elend seyn, wenn er die schreckenvolle Kraft haben sollte, durch ein unendliches Gewicht, das er jedem Irrthum ihres Herzens mittheilte, sie in ewiges Verderben zu stürzen. So verderblich kann der Antheil, den der Allerhöchste an den Handlungen seiner vernünftigen Geschöpfe nimmt, nicht seyn, in diesem Lichte können ihre Fehltritte dem barmherzigen, mitleidigen Gotte nicht erscheinen. Nichts als Weisheit, Güte und Liebe der Ordnung ist es, die sein Urtheil über die Handlungen der Geisterwelt bestimmen, um derentwillen er mit Zufriedenheit alle guten, richtigen Bewegungen des Willens, und alle bösen, unrichtigen mit Mißfallen anschaut.

Diese Einflüsse der Weisheit und Liebe der Ordnung sind nicht anders als mild und wohlthätig für den fehlenden Sünder. Sie lassen in der Beurtheilung seiner

Vergehung ſich durch nichts fremdes, nichts ungleichar-tiges, nichts, das nicht Unvollkommenheit in dem fehlenden Subject iſt, lenken. Ein ſolches, und kein anders Gericht darf man von der höchſten Güte, darf man von der höchſten Vernunft erwarten. Ein ſolches Gericht iſt lauter Billigkeit, iſt, wie es ſich ein jeglicher ſelber wünſchen, dem er ſich zum voraus gern unterwerfen, und das ihm ſein eigenes Gewiſſen jedesmal ſelber ſprechen wird.

Ich kann auf dieſe Betrachtung die Gedanken eines ſcharfſinnigen Vertheidigers des Leibnitz anwenden. „Man macht ſich, ſagt er, ich weiß nicht welche unbeſtimmte und verwirrte Vorſtellung von einer „gewiſſen Eigenſchaft Gottes, die man ſeine Heiligkeit nennt, vermöge welcher es ſcheint, als wenn die „äußern Dinge auf das höchſte Weſen wirken, und „als wenn die Sünde es beleidige, verletze, und „ihm Mißvergnügen verurſache; anſtatt daß man „nach der genauen Wahrheit ſich blos dieſe zwey allgemeinen Principia des göttlichen Verhaltens denken kann, nämlich 1) die Gütigkeit, oder den „Willen, das Wohl der Geſchöpfe zu beſorgen; 2) die „Weisheit, oder die Liebe der Ordnung x).„ Ich ſehe

x) S. *Def. du Syſt. Leibn.* par Mr. de *Vattel*, P. I. Ch. III. §. 45.

ſetze hinzu, daß, wenn die Regel der Ordnung nicht verletzt werden ſoll, Gott, indem er den Sünder richtet, ſich nicht in dem angeführten ſtrengen Verſtande beleidigt denken, und nach ſeiner eignen Unendlichkeit die Strafe meſſen darf.

Wir müſſen alſo aufhören, die Sünde auch in der Theologie als Beleidigungen Gottes anzuſehen und ſie danach zu definiren. Verſchiedene Philoſophen haben ſchon den Schaden dieſer Vorſtellungsart erkannt und angedeutet. Wolf ſetzt die Sündlichkeit einer Handlung blos in ihrer Geſetzwidrigkeit, und dieſe iſt nichts anders als die Vernunftwidrigkeit ſelbſt. Er verwahrt ſich gegen die ungünſtigen Auslegungen, welche die Gottesgelehrten ſeiner Zeit von dieſer Erklärung hätten machen können, durch die Erinnerung, daß er in den Schranken der Philoſophie bleibe, und es ihnen überlaſſe, Definitionen nach ihrem Gefallen zu machen y); eine Wendung, womit der Weltweiſe damals noch für ſeine Sicherheit ſorgen mußte. Es macht dem Verſtande ſolcher Gottesgelehrten eben ſo wenig Ehre, daß ſie ſolche Entſchuldigungen foderten, als daß ſie ſich damit begnügten. Allein dergleichen Wendungen waren eine Münze, die unter ihnen ſelbſt

y) S. *Wolffii* Princ. Phil. pract. univ. P. I. §. 441.

ſelbſt im Ganze war. Der H. Thomas z) ſagt ausdrücklich, daß der Theologe die Sünde als eine Beleidigung Gottes; der Philoſoph als eine Handlung gegen die Vernunft betrachte. Nach richtigern Grundſätzen muß man dieſe der Religion unrühmliche Gegeneinanderſetzung der Theologie und Philoſophie verſchmähen.

Indeß hat ſich dieſer kirchliche Sinn einmal tief in die Gemüther eingeprägt. Ueberhaupt tragen noch immer die neuern und ältern Sprachen in ihren moraliſchen Begriffen die Eindrücke, die ſie von der herrſchenden Religion erhalten haben, an ſich. Das Wort Sünde, welches in der lateiniſchen; vermänlich aber in der griechiſchen Sprache einen Irrthum bald des Verſtandes, bald des Willens anzeigte, hat durch den Einfluß des Religionsſyſtems, welches die römiſche Kirche am weiteſten getrieben hat, ſeine neue beſondere Beſtimmung erhalten. Danach hat man es ausſchließungsweiſe für die religioſe Beziehung, worin man ſich eine böſe Handlung zu denken pflegte, geheiligt. Eine böſe Handlung nämlich, ſo fern ſie etwas fehlerhaftes und für unſere geſammte Natur unzuträgliches enthält, heißt eine laſterhafte Hand-

z) *Thomas* Summa, 1. 2. qu. 71. art. 6. concl. 6.

Handlung, so wie in der entgegenstehenden Rücksicht eine gute Handlung tugendhaft genennt wird. In der Sprache der alten Griechen und Römer findet sich diese Allgemeinheit der Bedeutung der Wörter: Tugend und Laster, augenscheinlich. Sofern aber eine böse Handlung als eine Beleidigung Gottes gedacht wird, ist es eine Sünde; sie ist Verbrechen, sofern sie von Gott gestraft zu werden verdient, und endlich Missethat, sofern der Sünder dadurch den Tod verwirkt hat.

Zu den Zeiten, da die christliche Welt ihre wenigen moralischen Begriffe aus den Händen der Priesterschaft empfing, war es natürlich, daß sie solche mit dieser religiosen Farbe erhielt; ein Umstand, den man nicht für etwas gleichgültiges ansehen muß. Außer manchen andern Unbequemlichkeiten, die mit diesen Vorstellungarten verknüpft seyn mußten, und die gewiß nicht unbeträchtlich sind, war damit auch noch diese schädliche Folge verknüpft. Indem die Diener einer unerleuchteten Religion nur einzig und allein die Sünde von der Seite ihrer Beziehung auf Gott zeigten, indem sie dieselbe blos als eine Beleidigung göttlicher Rechte vorstellten, und alle andere Betrachtungen, von ihrer Schädlichkeit für des Menschen

eigene

eigene Natur, von ihrer Vernunftwidrigkeit u. ſ. w. ganz vorbeygingen: ſo mußte ſein Gewiſſen auch blos um die Aneſöhnung Gottes beſorgt ſeyn. Wenn er damit in Richtigkeit war, ſo mußte er ſich des Himmels ſicher glauben, ohne nöthig zu haben, an ſeine innere moraliſche Vollkommenheit zu denken. Mit ſo mangelhaften und einſeitigen Begriffen mußte der Menſch, um ſich der göttlichen Huld zu verſichern, auf alle andere Mittel eher fallen, als auf ein ſo natürliches Mittel, nämlich ſeine eigene moraliſche Güte. Daher die ungeheure Menge von Opfern, Reinigungen, von grauſamen Selbſtpeinigungen, von Wallfahrten und andern heiligen Gebräuchen; und — da alle dieſe Dinge in ſich ſelbſt doch gar keine natürliche Schicklichkeit zu einem ſolchen Zwecke haben — die Unruhe, womit der Sünder von einer Bußübung zur andern eilt, die Begierde, womit er alles verſucht, die Bereitwilligkeit, womit er den abgeſchmackteſten Offenbarungen heiliger Betrüger entgegengeht, wenn ſie ihm neue Arten von Entſündigungen lehren. Es iſt daher ein ſehr ſchätzbares Verdienſt derjenigen Gelehrten, die die Würde des Philoſophen und des Dieners der öffentlichen Religion mit einander vereinigen, daß ſie zu der Reinigung unſerer moraliſchen Begriffe und ihrer Herlei-

tung aus ihrer wahren Quelle in ihren Schriften so vieles beygetragen haben. Dieses vortrefflichste und nützlichste Stück des öffentlichen Religionsunterrichts ist nur zu lange vernachlässigt worden, und es ist seit nicht sehr langer Zeit, daß man sich dasselbe anzubauen beflissen hat.

Ich habe hier keine verhaßte Folgerungen erdichtet, ich rede von Sachen, die uns vor Augen liegen. Die verderbliche Biegung, welche die Sittenlehre in dem römischen Religionssystem erhalten hat, ist unleugbar. So gut als die in jedem Zeitpunct herrschende Philosophie die Religionsbegriffe modificiert hat: so hat auch wiederum die jedesmalige Religion auf die Philosophie und Sittenlehre zurückgewirkt. Diesen letztern Einfluß die ganze christliche Kirchengeschichte hindurch Schritt für Schritt zu bemerken, würde zu ganz neuen, und gewiß nicht wenig lehrreichen und interessanten Betrachtungen Gelegenheit geben.

Nicht allein die göttlichen Strafen haben durch die unrichtige Vorstellung von der Beleidigung Gottes durch die Sünde eine schreckenvolle Grausamkeit bekommen, auch nicht wenige menschliche Gesetze haben dadurch eine Härte erhalten, die alle menschliche

Empfin-

Empfindung empöret. Wie viel Mühe koſtet es nicht noch jetzt den Geſetzgebern, die mit dem uneingenommenen geſunden Verſtande und mit den Gefühlen der Menſchlichkeit, die kein Aberglaube in ihnen unterdrückt hat, das peinliche Rechtsverfahren beurtheilen, dieſen Theil der Geſetzgebung von den ſchwarzen Flecken zu reinigen, die ihm in den dunkeln Zeiten der Religionsbarbarey, worin er ſeine Geſtalt gewonnen, ſind eingedrückt worden. Ohne an die Gegenden zu denken, die noch unter der ganzen Herrſchaft des Aberglaubens ſtehen, dürfen wir nicht in Abrede ſeyn, daß nicht auch die peinliche Rechtsgelehrſamkeit unter den Proteſtanten noch ihre Quelle verrathe.

Es iſt eine ſchaudervolle Unterhaltung, wenn man in den hiſtoriſchen Denkmalen der mittlern Zeiten lieſt, welche gerichtliche Grauſamkeiten man verübt, indem man, in der Abſicht die Gottheit zu rächen, nicht allein Fälle zur peinlichen Ahndung gezogen, die ihrer Natur nach gar nicht unter die Erkenntniß bürgerlicher Obrigkeiten gehören können, ſondern auch ſo viele blos bürgerliche Verbrechen, durch eine erzwungene Deutung, womit man ihnen eine religioſe Farbe gab, bis zur Unmenſchlichkeit hart beſtrafet, und wie man endlich alles vernünftige Verhältniß zwiſchen

Ver-

Verbrechen und Strafe, durch dieſe unglückliche Schätzung der erſtern aufgehoben hat. Ich will an dem ſcherzhaften Tone, womit ein witziger Schriftſteller folgende Anmerkung macht, keinen Antheil nehmen; aber in der Sache ſelbſt kann ich mich nicht enthalten, ihm Beyfall zu geben. Er ſagt: „Ein Rechts„gelehrter kündigt in ſeiner peinlichen Verordnung an, „daß es ein Verbrechen der beleidigten göttlichen Ma„jeſtät vom zweyten Range ſey, die Sonntage und „Feſttage nicht zu feyern. Göttliche Majeſtät er„regt ſogleich die Idee des ſchrecklichſten der Laſter „und der abſcheulichſten Strafe; und was iſt die ganze „Sache? daß man die Veſper verſäumt hat, welches „dem ehrlichſten Manne von der Welt begegnen „kann a).„ Man kann ſich nicht enthalten, bey dieſer unrichtigen Beurtheilung menſchlicher Vergehungen, die aller richterlichen Billigkeit ſowol in dem göttlichen Staate, als auch in jedem menſchlichen, entgegen iſt, an die Tyranney der römiſchen Kaiſer zu denken, die das Majeſtätsgeſetz zu einem Schwerdte gebrauchten, alles, was ihnen verdächtig war, aus dem Wege zu räumen; indem ſie durch eine kleine Wendung die gleichgültigſten Handlungen unter dieſes

a) S. Queſt. ſur l'Enc. T. 2. S. 53.

ſes Geſetz brachten, und ſie zu einem Verbrechen des Hochverraths erklärten. Es war daſſelbige Geſetz, bemerkt Tacitus b) hiebey, das ſchon zu den Zeiten der Republik da war, aber man machte davon eine andere Anwendung.

So iſt es nicht in dem Gerichte Gottes, da halten nur ſeine Güte und Weisheit die Wage; da giebt keine Eiferſucht über verletzte Rechte, kein Unwille wegen empfangener Beleidigungen den menſchlichen Vergehen ein Gewicht, das nicht in der Natur des Vergehens ſelbſt liegt. Seine Weisheit, ſeine Liebe zur Ordnung muß die Erweiſungen ſeiner Huld der innern moraliſchen Beſchaffenheit eines jeden Geiſtes anmeſſen, und ſeine Güte kann ſich gegen ein vernünftiges Geſchöpf nicht anders als nach ſeiner innern Empfänglichkeit thätig beweiſen. Dieſes iſt das wahre Verhältniß Gottes gegen den moraliſchen Zuſtand des Menſchen; es läßt ſich kein verſtändlicher Sinn denken, worin dieſes Verhältniß Gottes gegen die Sünde könnte Beleidigung genannt werden, außer demjenigen, den ich ſchon vorhin angedeutet habe. In dieſem Sinne wird eine böſe Bewegung des Willens Gott beleidigen, ſofern ſie

b) Tac. Ann. L. I.

ſie deſſen höchſte Vernunft und Liebe zur Ordnung mißbilligen muß. Aber dieſe Vernunft würde nicht die vollkommenſte ſeyn, wenn ſie nicht jeden moraliſchen Zuſtand aufs genaueſte nach ihm ſelbſt ſchätzte.

Wollte man aber auch, nach allen bisher angeführten Gründen, demnach dieſer Vorſtellungsart von Beleidigung Gottes nicht entſagen: ſo würde doch immer der Einfluß von der Unendlichkeit des Beleidigten auf die Größe der Strafe allen geſunden Grundſätzen widerſprechen.

Denn 1. kann überhaupt kein endliches Subject unendlich ſündigen. Unendlich ſündigen heißt gegen unendlich große und zwar in ihrer ganzen Unendlichkeit erkannte Bewegungsgründe etwas beſchließen, das unendlich böſe iſt. Hier iſt Widerſpruch auf allen Seiten. Ein endliches Subject und Vorſtellung unendlicher Bewegungsgründe, Entſchließung gegen erkannte unendliche Bewegungsgründe, etwas unendlich Böſes, und dieſes unendliche Böſe gewollt, durch eine endliche Kraft erkannt und bewerkſtelligt. Ein Menſch, der in einem Anfall von Mißſucht dieſe Widerſprüche reimen könnte, der ſich einer unendlichen Verſchuldung fähig hielte,

und den dieser Gedanke zur Verzweiflung brächte, müßte sich in der bedaurungswürdigsten Verrückung des Verstandes befinden.

2. Auch die Unendlichkeit des beleidigten Gottes kann keine Sünde unendlich machen, und zwar aus den nämlichen angeführten Gründen. Man muß nur nicht vergessen, daß kein Verhältniß einer bösen Handlung die Schuld derselben vergrößern kann, wofern dasselbe nicht von dem verschuldenden Subject ist vorgestellt worden, oder hätte können vorgestellt werden. Nun versuche man es zu denken, daß der Sünder sich diese Unendlichkeit vorstellen könne: oder, wenn es ihm möglich wäre, ob er alsdenn ein Sünder seyn könnte. Gottes unendlich vollkommenes Wesen sich aufs vollkommenste vorstellen, und dasselbige beleidigen wollen, ist der offenbarste Widerspruch, der je aus einem menschlichen Munde gekommen ist.

Diese so augenscheinlichen Widersprüche sind blos darum unbemerkt geblieben, weil man sich keine richtigen und deutlichen Begriffe von Verdienst und Schuld gemacht hat. In diesen Begriffen darf das wesentliche Merkmal nicht übergangen werden, daß der

der Schuldige ſolchen Gründen entgegen gehandelt habe, die er entweder wirklich erkannt hat, oder deren Vorſtellung ihm doch, inſonderheit nach den weſentlichen Schranken ſeiner Vorſtellungskraft, iſt möglich geweſen. Was hierin von der Schuld überhaupt gilt, das gilt von allen ihren geringſten Graden, die auch dieſem Beſtandtheile derſelben bis in ihre kleinſten Momente müſſen angemeſſen ſeyn.

Ich habe eine Ungereimtheit nicht berührt, die von dieſer Meinung, von einer unendlichen Verſchuldung wegen der Unendlichkeit des beleidigten Gottes, nicht kann getrennt werden. Sie beſteht darin, daß, dieſe Meinung angenommen, alle Vergehungen gleich groß ſeyn müſſen, weil ſie alle unendlich ſind. Ich darf es nicht erſt ſagen, wie ſehr dieſes allen vernünftigen Grundſätzen, und allen menſchlichen Empfindungen widerſpreche. Auch iſt dieſe Folgerung der Aufmerkſamkeit verſchiedener ſcharfſinniger Männer, als des Tillotſon, des Thom. Burnet, und des Sam. Crell c) nicht entgangen. Der erſtere macht ihre Ungereimtheit durch folgende Anmerkung noch fühlbarer:

c) Tillotſon in der angef. Pred. Th. Burnet de ſtatu mortuor. et reſurg. cap. XI. S. 315. Sam. Crell in der Vorr. zu ſ. Init. Ev. Jo. reſtit.

„Wenn man die geringste Sünde, welche wider Gott „begangen wird, eben deswegen, weil sie wider Gott „läuft, für eine unendliche Schuld hält: so könnte „auch die geringste Strafe aus eben diesem Grunde „für unendlich gehalten werden, weil sie von Gott „herrühret.„ So zerstört sich dieses Lehrgebäude selbst, so verwunden sich die Vertheidiger desselben mit denselbigen Waffen, womit sie sich schützen wollen.

Wir dürfen also diese eben so trostlose als vernunftwidrige Lehre von unendlicher Verschuldung aufgeben, ja, wir müssen sie aufgeben, wenn wir nicht tausend Widersprüche zulassen wollen, wenn die Begriffe von göttlicher Weisheit und Güte, von moralischer Ordnung und Harmonie noch einige Wahrheit für uns haben, wenn das Daseyn Gottes für den Menschen ein Gut seyn soll, dessen er sich erfreuen kann. Alsdann können wir uns mit den Worten eines schon mehrmal angeführten englischen Schriftstellers [d]) aufrichten. „Auch habe ich nicht nöthig zu „verzweifeln, sagt derselbe, wenn unsere Gottesgelehrten mir sagen, daß ich eine unendliche Majestät „beleidiget habe, wesern ich sie nicht unendlich belei-

„digt

d) S. *Herbert's* Dialog. between a Pup. and a Tutor, S. 91.

„digt habe; welches ich weder thun kann, noch thun „will. Mein Troſt iſt daher, daß ich mir den über„ſchwenglichen Reichthum der göttlichen Güte und „Barmherzigkeit vorſtelle; inſonderheit da Gott die „Beſchaffenheit und Einrichtung meiner fleiſchlichen „und thieriſchen Natur, die innerlich der Sünde un„terworfen iſt, kennt, und zugleich ſieht, daß ich kei„ne andern innerlichen Mittel habe, meine begange„nen Fehler wieder gut zu machen, als die Reue. „Und da dieſe Reue mit einem innerlichen Verlangen, „nicht wieder zu ſündigen, begleitet iſt: ſo kann ich „nicht anders glauben, als, derſelbige Gott, der mir „dieſe Gnade der Reue gegeben hat, der werde mich „auch dadurch wiederum ſeiner Gunſt theilhaftig ma„chen wollen.„

Meine bisherigen Betrachtungen werden hoffentlich ſchon ein beträchtliches Licht über die folgenden Unterſuchungen der übrigen Gründe für die Ewigkeit der Höllenſtrafen verbreiten. Denn nicht nur hat dieſe Lehre, unter dem Schutze ſolcher Begriffe, als ich jetzt eben beleuchtet habe, ihren erſten und meiſten Eingang gefunden; ſondern die reinern Vorſtellungen von Gott, denen dieſe Begriffe Platz machen müſſen, werden auch in dem Folgenden leitende Begriffe

werden, und die Erforschung der Wahrheit um ein Groſſes erleichtern.

Ich fange bey einem Beweiſe an, der auſſer ſeinen eigenen Schwächen, die Schwächen aller übrigen in ſich vereinigt. Er hat auch nichts weniger als ein allgemeines Glück gemacht. So wie er unter den Dornen der jeſuitiſchen Theologie aufgewachſen: ſo hat er ſich auch nicht über die Grenzen dieſer Schule ausgebreitet. Er gründet ſich nämlich auf die mittlere Erkenntniß Gottes. Nach dieſer hat die Gottheit vorhergeſehen, daß die Verdammten, wenn ſie auf dieſer Erde geblieben wären, ewig würden geſündiget haben; ſie hat alſo ihr ewiges Elend beſchloſſen. Der zuerſt ſo geurtheilt hat, iſt der Jeſuit Drexel e).

Dieſer Beweis beruhet auf lauter elenden Vorausſetzungen. Man muß, wenn er gelten ſoll, annehmen, daß die, welche zu ewigen Quaalen verdammt ſind, entweder nothwendig bis in Ewigkeit wirklich ſündigen müſſen, oder man muß annehmen, daß die Zurechnung einer nicht erfolgten That moraliſch möglich ſey. Wie ungegründet die erſte Vorausſetzung ſey, wird in der Folge

e) De aeternitate L. 2. c. 15.

Folge dieſer Unterſuchung erhellen; was aber die letztere anlanget, ſo kann man ſie nicht anders, als mit Verleugnung aller vernünftigen Grundſätze von der Natur einer gerechten Zurechnung ſtehen laſſen.

Die Zurechnung einer Handlung (imputatio facti, ſofern ſie von der imputatione juris verſchieden iſt,) iſt ſelbſt nichts anders, als das Urtheil, daß eine gewiſſe That von jemand geſchehen ſey. Daß man dieſer Erklärung der Zurechnung vor allen gerechten menſchlichen Richterſtühlen folge, und folgen müſſe, lehren alle Rechtslehrer mit Einem Munde. Sie iſt die Regel, nach welcher die Gerechtigkeit des Regenten in Austheilung des Lohnes und der Strafe, die Regel, nach welcher der einzelne Menſch in ſeinen Rechtsanſprüchen ſich richten muß. Wenn ſie auf die Verwaltung der Gerechtigkeit in dem göttlichen Staate nicht ſollte anzuwenden ſeyn: ſo müßte ſich in dieſer Gerechtigkeit etwas beſonderes finden, welches eine ſolche Anwendung unmöglich machte.

Man mag aber die göttliche Strafgerechtigkeit in ſich ſelbſt oder in ihren äußeren Beziehungen betrachten, ſo findet ſich in beiden Fällen nicht der geringſte Umſtand, wodurch ein ſolcher Unterſchied nothwen-

dig würde. Die göttliche Gerechtigkeit, an sich selbst betrachtet, folgt allezeit dem Urtheile von der wirklichen moralischen Beschaffenheit, welches auch im Kleinsten untrüglich ist. Sie ist nichts als Güte und Weisheit, und kann sich also nicht als eine strafende Gerechtigkeit äußern, wenn nicht wirkliche Verbrechen vorhanden sind, deren moralisch böse Folgen gehoben werden müssen. Die Vollkommenheit dieser Gerechtigkeit Gottes besteht darin, daß sie die Strafen dem moralischen Zustande des Sünders aufs genaueste anpaßt. Allein, wo ist bey Verschuldungen, die nie wirklich gewesen sind, dieser Zustand, dem sie anzumessen wären? Die göttlichen Strafen sollen die Gesinnungen des Schuldigen bessern, seine moralischen Urtheile berichtigen, seinen Willen vom Bösen ablenken, und ihn über die Irrthümer seines Herzens belehren; das alles setzt wirkliche Verschuldung, geschehene Verbrechen, begangene Fehltritte voraus. Ohne diese, was sollen die Strafen verbessern, wovon sollen sie zurückbringen, worüber sollen sie belehren? So fern sich aber die göttliche Gerechtigkeit durch Strafen dem ganzen Geisterreiche offenbaret, folgt sie dem genauesten Urtheile von dem moralischen Zustande des Leidenden auch aus der Ursach, weil die Zurechnung einer nicht gewollten That, eines nicht

da-

daseyenden moraliſchen Zuſtandes, vor der Stadt Gottes unmöglich könnte gerechtfertigt werden. Nämlich, da das ganze Reich endlicher Geiſter nicht gleich Gott, nach ſeiner mittlern Erkenntniß, den blos möglichen Zuſtand aller Unſeligen mit aller nöthigen Augenſcheinlichkeit erkennen kann: ſo kann ihm auch nicht die Gerechtigkeit irgend einer Strafe, am wenigſten einer unendlichen, die ſich allein auf einen ſolchen Zuſtand gründen ſoll, evident gemacht werden.

Wenn alſo dieſer Grund von ewiger Verſündigung wirklich etwas beweiſen ſoll: ſo kann er es nur, wenn man darunter wirkliche Verſchuldung und nicht blos mögliche verſteht. Und dieſer Beweis iſt der gemeinſte unter den Vertheidigern der Ewigkeit der Höllenquaalen. Faſt alle Theologen aller drey chriſtlichen Kirchen haben ihn angenommen, Fecht hat ihn gegen den Socinus, und Mosheim gegen das ewige Evangelium und den Pagencopen für ſiegreich gehalten, und was das meiſte iſt, Leibnitz ſcheint ihn gebilligt zu haben.

Gott ſtraft demnach den Sünder, ſagt man, in alle Ewigkeit, weil er in alle Ewigkeit ſündigt. Bemerken Sie gleich Anfangs, M. F. daß hier von einem

Ver-

Vernunftbeweiſe für die Ewigkeit der hölliſchen Strafen die Rede iſt. In dieſem iſt der Beweis einer bloßen Möglichkeit in alle Ewigkeit fortgeſetzter Verſündigungen nicht hinreichend; man muß die bedingte Nothwendigkeit derſelben erhärten. Es würde alsdann nichts weiter als den erſten Beweis bedürfen, wenn die Sache ſelbſt aus der Schrift über allen Zweifel könnte geſetzt werden. Da man das aber nicht leiſten kann: ſo würde man ſich in einem leicht zu entdeckenden Zirkel herumtreiben, wenn man in dem Vernunftbeweiſe nicht über die Gränzen der Möglichkeit kommen könnte.

Die ſcharfſinnigſten Verfechter dieſer Sache, wie Leibnitz, haben es wol gefühlt, daß ein ſolcher Beweis nicht weiter reicht. Leibnitz argumentirte alſo nur blos für die, welche von der wirklichen Ewigkeit hölliſcher Quaalen aus der Schrift ſchon überführt waren. Da ihm ſo viel daran gelegen war, ſeine Philoſophie allgemein zu machen: ſo ſuchte er ſie den herrſchenden Lehrſätzen aller Parteyen anzupaſſen, ſie ihnen allen für ihre Meinung günſtig und vortheilhaft zu zeigen, um ſich aller Beyfall zu verſchaffen. Er nahm ihre Lehrſätze als Vorausſetzungen an, und legte ihnen einen erträglichen Sinn bey, nachdem er

ſie

ſie mit ſeinem Syſtem verglich, ohne ihnen ſelbſt beyzupflichten. Dies iſt augenſcheinlich der Fall mit dem gegenwärtigen Beweiſe. Um ſeiner beſten Welt bey denen, die eine Ewigkeit der Höllenqualen annehmen, Eingang zu verſchaffen, ſucht er darzuthun, daß auch dieſe ſich mit ſeinen Sätzen von der beſten Welt und mit ſeinen Begriffen von der Gerechtigkeit Gottes reimen laſſe. Er nimmt die ewigen Quaalen nur Bedingungsweiſe an, und zeigt, daß ſie, in der Vorausſetzung ewiger Verſchuldungen nichts ungerechtes enthalten.

Aber die Wirklichkeit dieſer Verſchuldungen aus der Vernunft zu beweiſen, das iſt es, worauf alles ankömmt. So wie die Wirklichkeit keines zufälligen Dinges aus der Natur der Sache ſelbſt anders kann dargethan werden, als wenn man ſeine bedingte Nothwendigkeit erhärtet: ſo iſt es auch mit der Wirklichkeit dieſer Verſchuldungen. Das iſt auch in der That die Meinung der Feinde der Wiederherſtellung; ſie wollen es nicht bey dem Beweiſe einer bloßen Möglichkeit derſelben bewenden laſſen, ſie wollen ihre Wirklichkeit und bedingte Nothwendigkeit bewieſen.

Das wollen sie denn durch folgende Schlußfolge bewerkstelligen. Die Verdammten in der Hölle können nicht aufhören zu sündigen, denn sie können nicht anfangen, Gott gehorsam zu werden, weil sie nicht anfangen können, Gott zu lieben. „Ja, was noch ungereimter ist, sagt Mosheim f), die Verdammten würden anfangen, Gott in der Hölle zu lieben.“ Ungereimt! Warum? „Es ist unmöglich, sagt man, „daß der leidende Sünder den strafenden Gesetzgeber „liebe.“ Allerdings ist das unmöglich, wenn der strafende Gesetzgeber ein willkührlicher Tyrann ist, der ohne Weisheit, ohne Güte, ohne Absicht, ohne Verhältniß, mit einem Worte, der ewig straft. Hier befinden sich die Feinde des mildern Strafsystems in einem augenscheinlichen Zirkel. Sie beweisen die Ewigkeit der Strafe durch die Ewigkeit der Verschuldung, und die Ewigkeit der Verschuldung durch die Ewigkeit der Strafe. Ich glaube, daß der Scharfsinnigste auch wol einmal, wenn er nicht recht Acht hat, in seinen Schlußfolgen ein verstecktes Diallele machen könne: allein ein so handgreifliches, und von so gelehrten Männern, das läßt sich kaum erklären.

Man

f) Mosheims Gedank. von der Ewigk. der Höllenstr. S. 362. ferner Schuberts Gedanken ꝛc. S. 71. wo dieser Beweis mehr auseinander gesetzt wird.

Man kann ſich aber durch ſeine Augen davon verſichern, wenn man des Hrn. Schubert angeführte Abhandlung nachleſen will.

Dieſer Gelehrte ſtößt ſelbſt den Beweis, der auf ſo ſchwachen Gründen ruhet, ohne Mühe um. Aber, den er an die Stelle des verworfenen ſetzt, iſt der ſtärker, unüberwindlicher? Er lautet folgendergeſtalt: „Wenn Gott den Sünder nur zu einer endlichen „Strafe verdammte: ſo würde man den Willen Got„tes und ſeine Heiligkeit entweder gar nicht, oder „nicht nach ihrer vollkommnen Größe erkennen.„ Ferner: „Eine Creatur, die geſündigt hat, kann die Hei„ligkeit und Gerechtigkeit Gottes auf das vollkom„menſte offenbaren, aber ſie muß alsdann eine ewige „Strafe leiden. Denn, heißt es weiter, wodurch „könnte Gott ſonſt wol ſeinen Abſcheu vor der Sünde „beweiſen, wenn er die Strafe nicht dazu gebrauch„te; und wodurch kann er ſeinen unendlichen Abſcheu „beweiſen, als durch eine ewige Strafe? z)„

In dieſem Beweiſe muß man ſich immer die inneren Gründe des göttlichen Verfahrens von den äußeren getrennt und unabhängig denken. Die Offen-

z) In der angef. Abhandl. §. 39. 51.

Offenbarung ſeiner Eigenſchaften, ſeine Ehre, ſeine Größe macht ſich mit dem Wohl ſeiner Geſchöpfe nichts zu ſchaffen, zieht es nicht in Betrachtung; er iſt alsdann am meiſten heilig, am meiſten gerecht, wenn dieſes Wohl am meiſten aufgeopfert wird. Auf ſolche Vorſtellungen, die der Natur des gütigſten Weſens ſo zuwider ſind, und in dem Gemüth des Menſchen wol Furcht und Verzagen, aber nicht das freudige Vertrauen unterhalten, das, um der Tugend Muth zu machen, ſo unentbehrlich iſt, führt der geheiligte Mißbrauch mancher Wörter. Seinen höchſten Abſcheu offenbaren, nennen wir das, die Sünde mit ewiger Pein beſtrafen: ſo bringen wir wiederum in die göttlichen Gerichte nichts als vernunftloſe Willkühr, ſo bekommen alle Verſchuldungen wieder eine Unendlichkeit, die ſie gleich macht. Soll dieſer Ausdruck einen verſtändlichen Sinn haben, ſo kann es keiner als dieſer ſeyn: es iſt vermöge des Weſens Gottes ſchlechterdings unmöglich, daß Gott, die höchſte Vernunft, auch eine unendlich kleine Sünde billigen ſollte. Dieſe aus ſeinem Weſen entſpringende Unmöglichkeit, die ſich auch bis ins unendlich kleine erſtreckt, macht allein die Unendlichkeit des göttlichen Abſcheues aus. Sie will alſo nichts anders ſagen, als daß Gott nach der höchſten Vollkommenheit ſeines

Weſens

Wesens alle Dinge bis ins Unendliche sieht, beurtheilt, und daß sich nach dieser vollkommensten Einsicht und Beurtheilung auch sein Wohlgefallen oder Mißfallen aufs genaueste richtet.

Also gehört zu dieser Unendlichkeit vorzüglich das allervollkommenste und genaueste Verhältniß seines Willens gegen die Beschaffenheit der Dinge, gegen ihre verschiedene moralische Güte. Nur dieses kann die vollkommenste göttliche Heiligkeit seyn, wofern sie sich auf die höchste Vernunft gründen soll, wofern sie das Urbild der Heiligkeit für einen jeden geschaffenen Willen seyn soll, wofern sie dem schwachen Menschen zur Ermannung, wenn er gefallen ist, zum Troste, wenn ihn die Reue niederbeugt, und zur Richtschnur in seinen moralischen Urtheilen dienen soll. Sie ist nichts als Liebe der Ordnung und Vollkommenheit in der ganzen Unendlichkeit der gegenseitigen Beziehungen der Ideen, und offenbaret sich in der besten Welt durch diejenige Anordnung aller wirklichen Dinge, welche dieser Uebereinstimmung auch in dem kleinsten Elemente gemäß ist.

So wie die Heiligkeit Gottes, so ist seine Gerechtigkeit; nichts als ihre Verhältnißmäßigkeit, die bis ins

Unendliche geht, und von Gott ſo gewiß beobachtet werden muß, als gewiß er die höchſte Vernunft iſt, kann ihre Unendlichkeit ausmachen. Das zeigt der Urſprung des Wortes gerecht ſelbſt an, welches ſowol im Phyſiſchen als Moraliſchen nichts anders ausdrückt, als was genau angemeſſen iſt; ſo daß eine unendliche Strafe für eine endliche Sünde, anſtatt die größte Gerechtigkeit zu ſeyn, die größte Ungerechtigkeit ſeyn würde; weil ſich nichts unverhältnißmäßigeres denken läßt, als eine ſolche Strafe und eine ſolche Sünde.

Ich begreife nicht, wie man für die Größe der göttlichen Gerechtigkeit und ihre Offenbarung in der Welt einen andern Maaßſtab hat annehmen können, als den ich eben angegeben habe. Wenn man ſich dieſelbe als die Haushaltung der höchſten Güte nach den Regeln der höchſten Weisheit denkt: ſo muß immer die Abſicht, das höchſte Beſte hervorzubringen, der Leitſtern ſeyn, nach dem ſie ihren Gang richtet; weil dieſes der einzige Gegenſtand der vereinigten Weisheit und Güte ſeyn kann. Von dieſem höchſten Beſten das Wohl des beſtraften Geſchöpfes zu trennen, würde ſo wenig der vollkommenſten Weisheit als der vollkommenſten Güte anſtändig ſeyn; eine ſolche Strafe würde ſich mit den Begriffen von beiden gleich

wenig

wenig vertragen. Denn beide haben eine wesentliche beſtändige Tendenz zum höchſten Guten, die Strafe aber, die die Weisheit verordnet, iſt das einzige Gut, was in dem Falle einer Vergehung für den Sünder ſchicklich, und deſſen er empfänglich iſt. Und ſie erhält dieſe Geſtalt eines Gutes, indem ſie auf ſeine Zurechtbringung abzielt, und dieſelbe in der That bewerkſtelligt. So erſcheint ſie endlich dem Sünder ſelbſt, wenn er die Wirkſamkeit ihrer heilenden Kraft anfängt zu fühlen, wenn ſeine moraliſche Urtheilskraft ihre Stärke und ſeine ganze Seele wieder ihre Geſundheit erhalten hat.

„Aber alsdann, ſagt man, wäre die Strafe eine „Arzeney.„ Und warum ſollte ſie das in dem Reiche Gottes nicht ſeyn? „Auf dieſe Art [h]) ſind keine „Strafen der Hölle, und in Gott iſt gar keine Gerech„tigkeit. Kann man das eine Wirkung des Zorns und „der Gerechtigkeit nennen, wenn Gott die Menſchen „von ihrem Elende befreyet? Das nenne ich Liebe.„ Wohlan, man nenne es Liebe; denn die Gerechtigkeit Gottes iſt nicht ohne Liebe. Oder ſoll ſie das ſeyn, damit ſie ſich in unſere elenden Claſſificationen der göttlichen Eigenſchaften paſſe? worin ſie wider alle Wahr-

h) Mosheim, von der Ewigk. der H. S. 361.

heit abgeſchnitten und inſulirt ſind. „Ich glaube, der „würde ſich um einen Lahmen, der in einen prächtigen „Garten nicht gehen könne, recht wohl verdient ma„chen, der ihn, obgleich auf eine etwas ſchmerz„hafte Art, von der Lähme retten könnte.„ Dieſer Arzt iſt Gott; und warum ſollte er es nicht ſeyn? Was iſt ſeine Güte bey dem Sünder anders, als, dieſe Verbindung der Heilungskraft mit der Strafe zu wollen? Iſt es etwa ſeiner Weisheit zu ſchwer, dieſe Verbindung zu bewerkſtelligen?

Soll Gott den Menſchen ſelbſt, die Seele, nicht
mehr ſchätzen,
Dem Leib ſein Wohl zum Ziel, dem Geiſt ſein
Elend ſetzen?

Haller.

Seine Gerechtigkeit iſt Liebe; aber weiſe Liebe, auch Liebe für das Strafeleidende Subject. Wie iſt es möglich, daß man ſich bey Gott Strafe ohne Liebe denken kann? Wie kann man bey dem vollkommenſten Weſen Güte und Gerechtigkeit einander entgegenſetzen, wie kann man ſeine Strafgerechtigkeit Zorn und Rache nennen?

Ich komme immer wieder auf meine alte Klage zurück. Richtige Begriffe von Strafen ſind unter denen,

denen, die bisher über die göttliche Regierung philosophirt haben, noch gar zu selten gewesen. Alle ihre Begriffe sind von menschlichen Strafen abgezogen, und passen auch auf gar keine andere. Daher die allgemeine Uebereinstimmung, allen Strafen, auch den göttlichen, ihre bessernde Kraft abzusprechen, und nichts für eine wahre Strafe zu erkennen, woraus das Wohl des Leidenden entspringt. Man glaubt das bey menschlichen Strafen so gefunden zu haben. Und freylich wird es bey diesen in vielen Fällen stattfinden, so lange man seine Blicke nicht über die Gränzen menschlicher Staaten erhebt. Allein man muß nicht vergessen, daß die kleineren bürgerlichen Gesellschaften dem Raume und der Zeit nach Theile der unbegränzten Stadt Gottes sind, und daß ein jedes Glied, das für den kleinen menschlichen Staat vernichtet wird, in der ganzen Stadt Gottes nicht fortzudauern aufhört. Fiele der Bürger, der durch die Todesstrafe aus der menschlichen Gesellschaft gestoßen wird, nicht in den Schooß der Gottheit; könnte ihm nicht da auch diese Strafe zu gute kommen, und eine Arzeney werden: so ließe sich das Verfahren Gottes bey der Zulassung derselben nicht rechtfertigen, so wären alle Todesstrafen ungerecht, und es müßte dem Verurtheilen alles dagegen erlaubt seyn.

Die menſchlichen Todesſtrafen ſind nichts als Uebel, wenn man ſie für ſich und ohne Verbindung mit der Zukunft betrachtet. Aber ſo unfruchtbar, ſo abgeſondert iſt keine Begebenheit in der Welt, die unter der Aufſicht des vollkommenſten Geiſtes ſtehet. In dieſer Welt iſt der genaueſte Zuſammenhang, die richtigſte Unterordnung menſchlicher Veranſtaltungen unter die göttlichen. Der Bürger menſchlicher Staaten iſt auch ein Bürger des göttlichen Staates, und als einem ſolchen kömmt ihm alles zu Gute, was er in den erſtern gethan und gelitten hat; alles dieſes hat ſeine Abſicht, ſeinen Nutzen, ſeine Entwickelung in der folgenden Reihe der Begebenheiten, wohin die irdiſche Macht nicht mehr reicht; hier äußert die menſchliche Strafe eine Kraft, die die unvollkommene Weisheit der Menſchen bey ihren Todesſtrafen weder abzielen, noch ihnen mittheilen konnte. Die Vorſehung Gottes nimmt den Plan da wieder auf, wo ihn der Menſch hat fallen laſſen; oder vielmehr der Menſch arbeitet zu dem großen göttlichen Plane, welcher nur ein einziger iſt, und alle kleinern in ſich faßt.

Alle Strafen zielen alſo zum Beſten auch des, der ſie leidet, ab, und dieſe heilende Kraft, welche menſchliche Strafen, ſofern ſie durch ſterbliche Hände gelenket werden,

den, nicht erhalten, die haben ſie, ſofern ſie in der Hand Gottes ſind. Ja in dieſem letzten Betrachte können ſie ihre ganze ſtrafende Geſtalt verlieren; und das müſſen ſie auch, wenn der Schuldloſe im Reiche Gottes auch ſoll ſtraflos ſeyn. Wo iſt aber die menſchliche Weisheit, die, indem ſie einen Verbrecher zu beſtrafen glaubte, nicht irgend einmal einen Unſchuldigen zu Grunde gerichtet hätte? Wie wird es mit dieſem ſtehen, was wird der zu der Gerechtigkeit Gottes für ein Vertrauen faſſen dürfen, wie wird er ſich gegen den Staat, der ihn unterdrückt, zu betragen haben? Er wird gelaſſen ſeyn, wenn er weiter, als vor ſeine Füße, ſieht; er wird der Gerechtigkeit Gottes trauen, wenn er ſeine Blicke zum Anſchauen des gröſſern göttlichen Weltplans geſtärkt hat; es wird nicht anders als gut mit ihm ſtehen, wenn er ſchuldlos bleibt.

Denn er hat die Quelle ſeiner Glückſeligkeit in ſich, ſo lange ſeine Seele gerecht, wohlwollend, ſtandhaft und muthig iſt. Das, was die Unwiſſenheit oder Parteylichkeit Strafe nennt, hat dieſen Namen nur in den eingenommenen Gemüthern der richtenden Menge, die ihn für ſchuldig hält. Wenn ihn ſein Gewiſſen losſpricht, wenn ihn Gott ſelbſt, deſſen Urtheile unfehlbar ſind, nicht verdammt: ſo iſt ſein Tod, ſo ſchmerz-

haft und ſchmachvoll er ſeyn mag, für ihn eine Begebenheit, die ihn nicht mehr niederſchlägt, als wenn er eine Wirkung von blos phyſiſchen Mittelurſachen wäre. Er wird ſich eben ſo wenig elend ſchätzen, eben ſo wenig an Gottes wachſamer, erleuchteter, unparteyiſcher Regierung verzweifeln, wenn er ſein Leben durch den Urtheilsſpruch tyranniſcher Richter verliehrt, als wenn er in einem Erdbeben verſchüttet, von den Fluthen verſchlungen, von der Peſt hingerafft, oder in einer Hungersnoth umgekommen wäre.

Das, was unſere Glückſeligkeit macht, iſt die Beſchaffenheit unſerer Seele, mit der die Einrichtung des übrigen Weltalls in ſolcher Uebereinſtimmung ſtehet, als es ſich von dem Gott, der höchſtweiſe und gütig iſt, der ſeinem Weſen nach Ordnung lieben muß, erwarten läßt. Strafe ſetzt bey Gott nothwendig Schuld voraus, und hat Beſſerung zur Abſicht. Eine jede Begebenheit wird alſo Strafe ſeyn, nachdem ſie mit beiden in Verbindung ſteht, ſich auf die erſtere beziehet, und die letztere zur Abſicht hat. Die nämliche Begebenheit in der Welt, kann alsdenn eine Strafe werden oder nicht, je nachdem das Subject beſchaffen iſt, welches ſie trifft.

Dieſe Begriffe müſſen wir an die Stelle der Schreckbilder ſetzen, die man ſich gemeiniglich von göttlichen Strafgerichten macht, und wodurch man die Einbildungskraft des rohen Haufens in Furcht jagt, ohne ſein Herz zu beſſern; die aber dem geübtern Verſtande der Gottheit unanſtändig ſcheinen, ſelbſt wenn ſie nicht ſo weit getrieben werden, als ſie der unwiſſende Eifer zu treiben pflegt. Gewiſſe allgemeine Weltbegebenheiten, verheerender Aufruhr der Elemente, die Verwüſtungen des Krieges, des Hungers und der Seuchen blos für allgemeine göttliche Strafen auszugeben, kann uns von den Regierungsmaximen der göttlichen Vorſehung keine groſſe Ideen machen. Wenn es die einzige Abſicht Gottes wäre, ſeine richterliche Gerechtigkeit durch dieſe Strafgerichte ins Licht zu ſetzen, den Sünder dadurch zu bezeichnen, und ſein Mißfallen an demſelben zu offenbaren, um die Menſchen von der Unſittlichkeit abzubringen: ſo hätte er kein unſchicklicheres Mittel wählen können. Denn welches könnte zur Erreichung dieſer Zwecke untüchtiger ſeyn, als ſolche Strafen, die nicht allein den Schuldloſen von dem Strafbaren nicht unterſcheiden, nicht allein diejenigen mit treffen, welche noch keiner Verſchuldung fähig ſind, ſondern gröſtentheils denjenigen Theil allein niederſchlagen, der zur öffentli-

chen Sittenlosigkeit am wenigsten mitwirkt? Wenn Seuchen wüthen: so fällt das Kind, wie der Greis; und wenn Hungersnoth ein Land drückt: so verschmachtet der arbeitsame mäßige Bürger in seiner Hütte, indeß man in den Pallästen praßt.

Daher sind diese Landplagen auch sehr zweydeutige Ausleger des göttlichen Willens. Unter zwey entgegengesetzten Parteyen mißt eine jede der andern die Schuld derselben bey; eine jegliche zeigt sie ihren Anhängern, als Gerichte, wodurch die göttliche Gerechtigkeit ihre Feinde heimsucht. Dieses Schauspiel ist so alt, als die Religionsspaltungen selbst. Alle Unglücksfälle, die in den ersten Jahrhunderten des Christenthums irgend einen Theil des römischen Reichs betrafen, schrieben die heidnischen Priester der Verachtung der Götter zu, der sich die Christen schuldig machten [1]). Die Kirchenlehrer hätten wohlgethan, wenn sie diese Waffen, die sie in den Händen der Heiden

i) Nec rubigo segetibus obfuit, nec avena fruges necavit. *Sacrilegio annus exarsit.* Necesse enim fuit perire omnibus, quod religionibus negabatur. *Symmachus* L. X. Ep. 54. Ambrosius wendet hiegegen sehr richtig ein: Quae enim aequitas, ut paucis sacerdotibus dolentes victum negatum, ipsi omnibus dene-

den verachteten, nicht ſelbſt gebraucht hätten. Die ganze Verdammung kann auf entgegengeſetzten Seiten gebraucht werden, und iſt alſo unſicher, ja ſie iſt noch mehr, als unſicher, ſie richtet lauter Verwirrung an. Ein ſchwacher Kopf, der ſeine Religionsüberzeugung auf die Wahrnehmung und Erwartung ſolcher Gerichte gründet, wodurch die Gottheit die Partey, die ihr gefällt, bezeichnen ſoll, hat nun keinen feſten Grund, wenn dieſe Zeichen nach ſeiner Meinung ausbleiben; oder beſtimmt ſich nach den Eingebungen ſeiner Schwärmerey, wenn ſie ihm einzutreffen ſcheinen.

Es bleibt nichts übrig, als anzunehmen, daß alle phyſiſche Veränderungen, womit ein Geiſt in Verbindung ſtehet, die Natur der Strafen nach der beſondern moraliſchen Beſchaffenheit des Geiſtes bekommen. Dieſes gilt von dem, was der Menſch durch die ſcheinbaren Uebel der Körperwelt leidet, es gilt von dem, was er

denegarent? cum inclementior eſſet vindicta, quam culpa. *Ambroſ.* Ep. 31. Ambroſius und andere Kirchenlehrer hätten dieſe Anmerkung nicht vergeſſen ſollen, wenn ſie für ihre eigene Sache reden. S. Bayle Nouv. Lett. ſur l'Hiſt. du Calv. de *Maimbourg*. T. I. Lett. 2. S. 33. u. f.

er durch die Unwiſſenheit oder die Ungerechtigkeit anderer Menſchen leidet. Es ſind an ſich keine Strafen, oder ſind ſie es nach der Beſchaffenheit der Umſtände, ſo haben ſie eine heilende Kraft, und die müſſen ſie früh oder ſpät äußern. Zu dieſer Hoffnung berechtiget uns ſowol die Erfahrung, als auch alle vernünftige Erkenntniß von Gott. Die erſtere lehrt uns, daß alles wirklich in der Welt in ſtetem Wachsthum iſt, und beſtändig zu größerer Vollkommenheit ſtrebt; die andere, daß dieſes in einer Schöpfung, die das vollkommenſte Weſen zum Urheber hat, nicht anders ſeyn könne. In den Werken dieſes großen Schöpfers iſt aller Orten Entwickelung, Fortgang, Erweiterung, Ausbildung der Fähigkeiten, Erhöhung der Kräfte, alle Schritte gehen vorwärts, keiner zurück, wenigſtens iſt keiner umſonſt, keiner, der nicht irgend einmal nütze. Bey jedem Uebergange von einem Zuſtande zum andern iſt neuer Zuwachs an Realität, ohne daß die Realität des vergangenen Zuſtandes ganz verlohren gehe. Zu der ganzen unendlichen Summe endlicher Realitäten, woraus die Welt beſteht, muß jedes einzelne ſeinen Beytrag thun, und die wachſende Vollkommenheit des Ganzen muß aus der wachſenden Vollkommenheit der Theile hervorgehen. Daß dieſe Einrichtung der Welt, die uns ſowol allgemeine Gründe,

als überlegende Beobachtung einmüthig lehren, endloſes Elend in irgend einem ihrer Theile zulaſſe, davon iſt es ſchwer, ſich zu überreden. Wachsthum im Ganzen kündigt auch Wachsthum in den Theilen an, und dieſer Wachsthum iſt ſo ſichtbar, iſt den Werken der Gottheit ſo anſtändig!

Der menſchliche Keim enthält Anfangs eine blos empfindende Seele, in welcher aber ſchon die Züge der künftigen Vernunft eingewickelt liegen. Dieſer Keim findet endlich die Mutter, worin er ſich entwickeln ſoll. Mit ihm enthüllen ſich die Fähigkeiten des Geiſtes, die bisher als bloße Fähigkeiten ohne bemerkbare Aeußerung ſchliefen. Die Federkraft des wirkſamen Geiſtes fängt an, ſich nach allen Seiten auszudehnen, ſeine Vorſtellungen erhalten Licht, Ausbreitung, Leben, ſie wachſen an Anzahl, an Größe, an Tiefe, Wahrheit und Gewißheit, mit ihnen wächſt ſein Vergnügen und ſeine Glückſeligkeit. Dieſe gewährt ihm ſchon die Aeußerung ſeiner Thätigkeit an ſich ſelbſt, das Gefühl dieſer Thätigkeit, die Befriedigung ſeiner Wißbegierde, und die Beſchauung ſeiner Vollkommenheit, die mit inniger Zufriedenheit und Selbſtſchätzung verknüpft iſt. So ſteigt er mit jedem Schritte höher, ſo entdeckt er mit jeder Stufe, die er erſteigt,

neue

neue Felder der Erkenntniß, des Forſchens, und folglich neue Quellen des Genuſſes und des Wohlſeyns. Nach allen dieſen unerſchöpflichen Quellen ſehnet ſich ſein ganzes Weſen, nach ihnen ſtrecken ſich alle ſeine Kräfte vorwärts, er glaubt ſie erreichen zu können, er glaubt, daß er ſie erreichen werde. Von dieſem ermunternden Vertrauen, wozu er ſich unter der Regierung des gütigſten Regenten berechtigt glaubte, ſieht er ſich auf einmal ohne Rückkehr in einen bodenloſen Abgrund herabgeſtürzt, von der Vorſehung vergeſſen oder verworfen, und, ohne den ſchwächſten Lichtſtrahl von Hoffnung, zu unaufhörlichem Elend und Verzweifeln beſtimmt. Jede gute Anlage auf ewig unterdrückt, jeder Schritt in ſeiner Entwickelung auf ewig umſonſt, oder zu ſeiner Pein gethan, jeder ſeiner Wünſche, alle ſeine Sehnſucht nach Wohlſeyn umſonſt, unbefriedigt, und auf ewig.

In dieſem Entwurfe findet ſich nichts als Widerſpruch und Verwirrung. Anlagen, die nicht entwickelt werden, angebohrnes Verlangen, das nicht befriedigt wird, beſtändiges in der Natur ſelbſt gegründetes Beſtreben, ohne alle Frucht, ohne allen Gegenſtand; Quaalen, die keine Abſicht in dem Leidenden haben, eben darum, weil ſie kein Ende nehmen ſollen.

Wenn

Wenn man wirklich glaubt, daß dieſe Welt ein Werk des vollkommenſten Weſens iſt, und wenn die Einrichtung derſelben ihres Werkmeiſters würdig ſeyn ſoll: ſo kann man ſolche Widerſprüche in ihrer Anordnung nicht zulaſſen. Dieſe Wahrheit, daß der Schöpfer den beſten Zuſammenhang, worin die Spuren ſeines Urhebers zu erkennen ſind, hervorgebracht habe, erhält nicht anders ihre größte Evidenz, als wenn man annimmt, daß alle vernünftige Weſen endlich einmal zur Glückſeligkeit gelangen. Denn nur auf dieſem Wege laſſen ſich die Strafen in dem Reiche Gottes rechtfertigen, nur auf dieſem Wege hören ſie auf unnütze und abſichtsloſe Quaalen zu ſeyn. Sie werden Zuſtände, wodurch vernünftige Weſen zu ihrem Glück geführt werden, und paſſen nicht nur in den Plan des Beſten, ſondern ſind ſelbſt darin unentbehrlich, eben um deswillen, weil ſie den vernünftigen Naturen zuträglich ſind, als die ſchicklichſten Mittel, ſie zu ihrem Glück zu führen. Aber alsdann können ſie nicht endlos ſeyn.

Dieſes hat Leibnitz wohl gefühlt, und ungeachtet er, wie ich oben bemerkt habe, ſeine Philoſophie auch der entgegengeſetzten Meinung anzupaſſen ſuchte, ſo hat er doch ſeine eigene Mißbilligung derſelben nicht

undeut-

undeutlich zu verſtehen gegeben. Einer ſeiner geſchickteſten Schüler und Vertheidiger erkennet dieſes ohne Bedenken [k]). Das mildere Schickſal der Sünder iſt auch ſeinen Grundſätzen zu tief eingegraben, als daß man die letzteren annehmen, und das erſtere verwerfen könnte; wofern man ihre ganze Kraft und Ausdehnung kennt und die innerſten Geheimniſſe derſelben erforſcht hat. Er kennet keinen Stillſtand, keine Ruhe in der Welt, alles iſt, bis im Kleinſten, in ſteter Bewegung, und zwar zu mehrerer Ausbreitung. Dieſen Wachsthum ziehet er augenſcheinlich der gleichmäßigen Vollkommenheit vor; man mag ihn übrigens durch die Ordinaten der Hyperbel oder des Dreyecks erklären [l]). Auf der anderen Seite wiſſen diejenigen, denen daran gelegen iſt, das Werk herabzuſetzen, um ihm einen unvollkommnen Urheber geben zu können, wieviel es an Güte durch die Unendlichkeit des Elendes vernünftiger Geſchöpfe verliehre. Bayle [m]) verſtand daher ſeinen Vortheil zu gut, als daß er ſeinen Gegnern hätte erlauben ſollen, ſich das Syſtem des Origenes zu Nutze zu machen, wenn

er

k) *Vattel* Def. du Syſt. Leibn. P. I. Chap. III. §. 38.

l) *Leibnitz*, Lettre à M. *Bourguet*, Opp. T. II. S. 331.

m) *Bayle*, Rep. aux Queſt. d'un Prov. T. III. Ch. 172. S. 147.

er aus Manichäischen Voraussetzungen disputirte. Je gröſser er dieses Elend machen konnte, je willkührlicher, je unverschuldeter, je unangemessener er es vorstellen konnte: desto siegreicher waren seine Gründe für ein böses Grundwesen. Er muſste daher gegen einen Gegner, wie Jaquelot, der die endlosen Quaalen mit dem unbedingten Rathschlusse verband, ungemein viele Vortheile haben.

Diese Vortheile muß er aufgeben, wenn man ihm den vollkommnern Weltplan entgegensetzt, worin alles zur Vollkommenheit strebt, worin nichts abgeschnitten wird, nichts unentwickelt bleibt, worin also ein ewiges Strafübel unmöglich ist.

Von einem solchen Entwurfe — und keinen andern konnte der vollkommenste Wille wählen — muß auch aller Untergang, alle Vernichtung ausgeschlossen werden. Man kann daher auch den Begriff von den Höllenstrafen, der einigen gefallen hat, nicht zulassen, als wenn sie bis zu der endlichen Vernichtung des Bestraften dauren sollten. So scheinen einige Kirchenväter, und zwar rechtgläubige, die Ewigkeit der höllischen Quaalen verstanden zu haben. Man darf nur die Worte in der oben angeführten Stelle des

Justinus Martyr erwägen: „andere werden so lange gestraft, als Gott will, daß sie exsistiren und gestraft werden sollen„ und urtheilen, ob sie einen andern Sinn, als den angezeigten haben können. Whiston, welcher diese Meinung unterschreibt, glaubt auch, daß sie unter den ersten Schriftstellern der christlichen Kirche allgemein gewesen sey. „Was die „Ewigkeit der Höllenstrafen anlangt, sagt er, so „halte ich sie für gewiß, so weit sich nämlich die Bedeutung von αἰώνιος, womit jenes Wort übereinstimmt, „erstreckt: d. i. es ist gewiß, daß diese Strafen das „ganze Daseyn des Sünders hindurch, oder durch „alle diese αἰῶνες τῶν αἰώνων, lange und unbestimmte „Perioden, in welchen ihr Leben von der göttlichen „Macht soll erhalten werden, fortdauern; so daß „nichts, als das Ende ihres Lebens, auch ihren Qualen ein Ende machen soll.„ Er setzt hinzu, „daß er „nicht bestimmen wolle, ob das wirklich die Schrift „unter Ewigkeit verstehe, daß er aber die ältesten „Schriftsteller des Christenthums dieser Erklärung „geneigt finde; und da sie zu den Absichten der Religion hinreichend sey, auch mit der göttlichen Güte „bestehen könne, und durch seine Gerechtigkeit verstärket werde, so glaube er wirklich, daß es die wahre Meinung der Schriftausdrücke sey;„ und durch

diese

diese Meinung denkt er die Vernunft und den Glauben in Harmonie zu setzen n). Die Hoffnung zu einer solchen Vereinigung auf diesem Wege ist so eitel, als die Bemühung darum überflüssig ist. Die Vernunft widerspricht mit ihren augenscheinlichsten Grundsätzen, von dem was der vollkommenste Wille beschließen kann, aller Vernichtung, und allen Strafen, die nur mit der Vernichtung endigen können; die Schrift aber legt uns keinen Glauben ewiger Strafen auf.

Strafen müssen sich in dem Reiche Gottes endigen, das ist moralisch nothwendig, sie können nicht das letzte in der Reihe der Dinge, sie können kein Zustand seyn, der sich nicht in Wohlseyn auflöset. Denn es muß etwas erfolgen, warum sie der vollkommenste Wille beschließen kann, und dieses Etwas kann nichts anders als Glückseligkeit auch des Leidenden seyn. Diese Absicht giebt der Strafe ihren Werth. Allein wird die Gottheit alle ihre Absichten erreichen, muß sie keine derselben aufgeben? Ich glaube, man könne, ohne seine Begriffe von Gott zu verringern, nicht behaupten, daß Gott irgend einen Zweck verfehle. Die Erfahrungen, welche man diesem Satze entgegenstellen

n) S. Reason and Phil. no Ennemies to faith, in W. Whiston's Sermons and Essays S. 220. 221.

könnte, ſind alle mangelhaft. Die Abſichten, die man dabey vorausgeſetzt hat, ſind in dem göttlichen Verſtande nicht diejenigen Abſichten geweſen, die Gott hat erreichen wollen. Wir pflegen einem jeglichen Theile der Welt ſein Schickſal nach den Regeln zu beſtimmen, die wir uns aus den gemeinſten Erfahrungen abgezogen haben. Hiebey müſſen wir uns aber wohl hüten, zu tief ins Beſondere herabzuſteigen, der Vorſehung ihre kleinſten Schritte vorzuzeichnen, und bey der geringſten Veränderung ihren nächſten Nutzen und Abſicht nach unſern allgemeinen Regeln angeben zu wollen. Jedes Ding hat ſeinen Nutzen und alſo auch ſeine Abſicht; aber, welches dieſe nächſte Abſicht ſeyn müſſe, genau angeben zu wollen, das würde gehören, daß man das ganze Weltall aufs genaueſte zu überſchauen, im Stande ſey; denn in der beſten Welt iſt alles bis ins unendlich Kleine untereinander verknüpft, und der Nutzen und Zwecke ſind alſo unendlich mannigfaltige.

Alſo: alles was iſt und geſchieht, iſt und geſchieht zu einem Zweck, und dieſer Zweck iſt ein zureichendes Gut, das läßt ſich mit Zuverſicht ſagen, weil es aus dem großen Grundſatze der göttlichen Vollkommenheit fließt; aber: hat dieſen beſtimmten nächſten Zweck,

und wenn es den nicht hätte, würde es gar keinen haben, dieſes ſo unbedingt zu ſagen, das ſollte uns das Gefühl unſerer Schwachheit nicht erlauben. Das will ich nicht vergeſſen und ich habe es auch nicht vergeſſen, indem ich den Strafen allen Zweck abſpreche, wofern ſie ſich nicht in Beſſerung auflöſen, und behaupte, daß Gott dieſen Zweck nothwendig erreichen müſſe. Wenn nach unſrer Meinung Gott an einem Dinge ſeine Abſicht verfehlt hat, ſo haben wir uns geirrt; es gab der Abſichten mehrere, und indem er die eine nicht erreicht hat, ſo iſt es der deutlichſte Beweis, daß er nicht dieſe, ſondern andere erreichen wollte.

Allein, bemerken Sie, mein Freund! daß hier bey den künftigen Strafen nur von ewig fortdauren und aufhören die Rede iſt, daß das Aufhören der Strafen ſelbſt ihre Abſicht ſeyn müſſe, und daß man ſich hier gar nicht über dieſen Zweck derſelben irren könne. Denn zwiſchen dieſem Fortdauren und Aufhören giebt es nicht einmal ein drittes. Sind alſo dieſe Quaalen ohne Ende: ſo hat Gott bey denſelben keine Abſicht, oder er verfehlt die einzige, die er haben kann; wie unrühmlich beides der Gottheit ſeyn würde, darf ich nicht hinzuſetzen.

Eine einzige Betrachtung, auf welche man vielleicht noch nicht genug gedrungen hat, wird meinen Gründen die letzte überwältigende Kraft geben. Wenn man das Wohl des Leidenden von den Strafen getrennt, und es nicht unter ihren Absichten hat mit begreifen wollen: so hat man ihnen einen Zweck gegeben, der außer dem Gestraften liegt, nämlich die Erhaltung der Wohlfahrt in dem übrigen Geisterreiche. Ich will jetzt nicht untersuchen, was der Ruhm der moralischen Regierung Gottes bey solchen Veranstaltungen, wenn sie möglich wären, gewinnen oder verliehren würde; ich will nur, daß man die eine Wahrheit erkenne, nämlich, man könne durch keine freye Handlung zu anderer Wohl etwas beytragen, ohne selbst glücklicher zu werden, oder in einer Welt, worüber die höchste Weisheit wacht, sey das eigene Glück eines Geistes, von dem was außer ihm durch seine Freyheit gewirkt wird, unzertrennlich. Wenn so der Ewiggestrafte ein Opfer für das Ganze seyn soll: so muß er es wissen, was seine Schmerzen für eine wohlthätige Absicht haben, das Gute, das sie wirken, muß von ihm erkannt werden, er muß sich selbst darin beruhigen, wenn auch ihm Gott gerecht seyn soll. Alsdann wird er aber seine Schmerzen segnen, er wird mitten in dem Gefühl derselben Gott mit vollem

Herzen

Herzen loben. Und wo iſt das vernünftige Geſchöpf, das mit dem Lobe des Allerhöchſten im Munde elend ſeyn könnte, — das ſich unglücklich halten könnte, indem aus ſeinen Leiden eine unerſchöpfliche Quelle überſchwenglicher Glückſeligkeit fließt, — das in einer Welt, worin die höchſte Ordnung und Harmonie herrſcht, unter einem Regenten, in deſſen Reiche alles Uebereinſtimmung und Ebenmaaß iſt, mit dieſen Geſinnungen und mit dieſem wohlthätigen Wirkungskreiſe wirklich unglücklich ſeyn könnte?

Die Erwartung, daß die Strafen auch nach dem Tode beſſern werden, gründet ſich nicht allein auf die Eigenſchaften Gottes, ſie beruhet auch auf der Natur des menſchlichen Geiſtes ſelbſt. Zufolge dieſer haben Strafen einen natürlichen Einfluß auf ſeine Entſchlüſſe und Geſinnungen. Sie haben eine eigenthümliche Schicklichkeit, jedem unrichtigen Hange des Gemüths entgegen zu ſtreben, und ihn auf eine andere Seite zu lenken. Und dieſe Wirkſamkeit äußern ſie alle Tage vor unſern Augen. Die reifere Weisheit bedient ſich der Strafen, um den Willen vom Böſen abzulenken, und nicht allezeit ohne glücklichen Erfolg. Sie thun bey der Erziehung der Jugend ſehr gute Dienſte, halten das wilde jugendliche Herz im

Zaume und bringen es von seinen Ausschweifungen zurück. Warum sollten sie diese Kraft nach dem Tode verlohren haben, welche wesentliche Veränderung ist mit dem Geiste des Menschen vorgegangen, daß Strafen zu seiner Besserung gar keine Macht mehr über ihn haben? Hat er seine natürliche Empfindlichkeit gegen Schmerz und Vergnügen verlohren, folgt seine Einbildungskraft nicht mehr denselben Gesetzen, um ihm bey einer bösen Entschließung das Bild des ehemals dabey empfundenen Schmerzes darzustellen, oder hat sein Verstand alle Fähigkeit, sich die Verbindung von Ursach und Wirkung, von Absicht und Mittel vorzustellen, verlohren, oder wird sein Wille nicht mehr durch die natürlichen Triebfedern desselben in Bewegung gesetzt, wird nicht mehr in ihm durch Schmerz Abscheu, und durch Lust Begierde erweckt? Wie dieses alles durch die Veränderung, die wir den Tod nennen, bey dem Menschen natürlich erfolgen könne, das müßte man zeigen, wenn man behaupten wollte, daß die Strafen nach dem Tode zu keiner Besserung führen, und also kein Ende nehmen können.

Eine solche gänzliche Umkehrung der geistigen Natur wird auch in dem Begriffe vorausgesetzt, den sich

ein

ein ſo gründlicher Philoſoph, als King, von dem Zuſtande der Verdammten macht. Er hält es für wahrſcheinlich, daß alle Verdammten eben ſo viel Verrückte ſeyn werden, denen ihr Zuſtand, ſo elend er auch ſeyn mag, gefällt, ſo wie die Zornigen, die Verliebten, die Ehrgeizigen, die Neidiſchen, an den nämlichen Dingen einen Gefallen haben, wodurch ihr Elend vermehrt wird. Sie werden, ſeiner Meinung nach, ihren Verſtand ſo ſehr zu unrichtigen Urtheilen gewöhnt haben, daß ſie keiner andern mehr werden fähig ſeyn. Indem ſie unaufhörlich von einem Irrthum zu dem andern übergehen: ſo werden ſie endlich nichts anders mehr, als ſolche Dinge, begehren können, deren Genuß ihnen verſagt iſt, welches ſie dann in lauter unausſprechliche Verzweiflung ſtürzen wird, ohne daß die Erfahrung ſie jemals weiſer machen kann.

Sie ſehen, Mein theureſter Freund! ich ſage nicht zuviel, wenn ich behaupte, daß die Unmöglichkeit, den Menſchen durch Strafen zu beſſern, eine gänzliche Umkehrung ſeines Weſens vorausſetze. Alle Vertheidiger ewiger Quaalen müſſen ſtillſchweigend dieſe Umſchaffung annehme; aber keiner hat ſie wol noch ſo gerade heraus behauptet, und, was noch mehr iſt, ſie zur Stütze ſeines Syſtems gebraucht, als dieſer

Verfaſſer. Er will die Güte Gottes bey dem endloſen Leiden der Verdammten rechtfertigen, und er glaubt ſie gerechtfertigt zu haben, wenn er annimmt, daß ſie Unſinnige ſind, die ihr Elend nicht fühlen. Bayle o), der ihn anführt, macht über ſeine Meinung die richtige Anmerkung, daß dieſe Verrückung, das iſt, die Beraubung der Vernunft, gerade das größte Uebel ſey, das man ſich vorſtellen kann. Nach dem alſo, was ich mit Recht zu einem Werke erfodere, das der Gottheit würdig ſeyn ſoll, wird ſich dieſer Zuſtand der Verdammten am wenigſten in dieſelbe ſchicken. Auch iſt es ein Zuſtand, der ſich gar nicht denken läßt. Er ſoll ihnen gefallen, ſo wie einem Zornigen der ſeinige gefällt; ſie ſollen alſo beſtändig von den Verzuckungen der heftigſten Leidenſchaft zerriſſen werden, ſie ſollen ſich mitten unter lauter Verzweifelung wohlbefinden, ſie ſollen Gegenſtänden nachjagen, die ewig vor ihnen fliehen, ewig wünſchen, wo ſie nicht hoffen dürfen, durch ewige Fehlſchlagungen ihrer Wünſche nie bekehrt werden; lauter Dinge, welche der Natur eines vernünftigen Weſens entgegen ſind.

So

o) Reponſe aux Qu. d'un Prov. T. II. Ch. 87. S. 112. wo er die Stellen aus Kings Buch de origine mali, die ich hier angeführet habe, beurtheilt.

So iſt es allen ergangen, die den Zuſtand der Verdammten haben näher angeben, ihn entweder vergrößern oder verringern wollen, nachdem ſie es zur Rechtfertigung ihres Lehrbegriffs für nöthig befunden haben; ſie ſind alle in größere oder geringere Widerſprüche verfallen. Diejenigen haben allerdings ihrer Sache am beſten gerathen, die, ohne ſich auf das Beſondere einzulaſſen, die Endloſigkeit des künftigen Elendes aus dem Zuſammenhang der Dinge ſelbſt haben herleiten wollen. Sie haben dabey ſich der Mühe entladen, die Natur dieſes Elendes nach allen ſeinen Umſtänden zu beſtimmen, und ſich manche Verlegenheit erſpart, worin ſie dieſe nähere Beſtimmung würde verwickelt haben. Wenn aus dem Böſen überhaupt natürlicher Weiſe nichts als Böſes erfolgen kann; ſo muß freylich der Weg des Elendes, wenn er einmal betreten iſt, ſich in der Unermeßlichkeit der Zeit verliehren, er mag übrigens beſchaffen ſeyn, wie er will.

In dieſen Schranken hält ſich Baumgarten, wenn er auf die Materie ſtößt, die ich unterſuche. Eine Mäßigung, die man von dem Scharfſinn und der Nüchternheit eines Philoſophen, der von Gott und der Seele richtiger denkt, als gemeiniglich geſchieht, zu

erwar-

erwarten hat. Er ſagt blos: „die Verdammniß, „worin, wie man annimmt, die Seele nach dieſem „Leben geräth, wird entweder, ſo lange als die Seele, „fortdauren, oder ſie wird einmal der Seligkeit Platz „machen. Das erſte iſt natürlicher p).„ Hier iſt blos die Rede von natürlicher ſeyn, nicht von Nothwendigkeit. Und dieſes Natürlicher gründet ſich, zufolge der Nachweiſungen auf vorhergehende Grundſätze, die ſich bey der angeführten Stelle finden, auf den Satz: daß kein negatives Ding in einem reellen Dinge ein Grund von Realität ſeyn könne. So richtig und unwiderſprechlich dieſer Satz an ſich ſeyn mag: ſo ſehr widerſpricht er doch aller Erfahrung, wenn man die Anwendung von ihm machen will, die Baumgarten von ihm macht. Wir ſehen alle Tage vor unſern Augen aus böſen Menſchen Gute, und aus Guten Beſſere werden; eine Veränderung, welche unmöglich ſeyn müßte, wenn der angeführte Grundſatz die Ausdehnung haben ſollte, die ihm Baumgarten geben will. Aber die ganze Sache iſt dieſe. Freylich ſind es nicht die Mängel an ſich, ſo fern ſie Mängel ſind, die das Gute in dem Menſchen hervorbringen. Er hat aber bey allen dieſen unleugbaren Mängeln auch ſchätzbare Vollkommenheiten, die in einem unaufhörlichen Beſtreben

p) A. G. Baumgarten Met. §. 791.

ſtreben ſind, ſich nach allen Richtungen auszubreiten. Und dieſer natürliche Wachsthum iſt es, der auch den Uebergang von herrſchendem Elende zu herrſchender Wohlfahrt ſo natürlich macht. Dabey behalten die einmal daſeyenden Mängel ihre Folgen bis ins Unendliche. Das hindert aber nicht, daß ein Menſch vom Elend zur Seligkeit übergehen könne, weil es nicht hindert, daß ein Zuſtand, wo die ſittliche Vollkommenheit, bey allen Mängeln, überwiegend iſt, ein glückſeliger Zuſtand könne genennet werden.

Sie ſehen, M. F. wie ſehr man Urſach habe, mit dieſem Weltweiſen zufrieden zu ſeyn. Wenn nichts anders die endloſe Hölle ſeyn ſoll, als dieſer ewige Schaden, der uns von jeder Verſündigung anklebt: ſo wird niemand bereitwilliger ſeyn, als ich, dieſer Meinung die Hände zu bieten. Ich werde gern alle Mißdeutungen, denen der Ausdruck könnte unterworfen ſeyn, um der Sache ſelbſt willen, überſehen. Ich werde es mit allem Eifer, und mit aller Ueberredungskraft, die mir Gott gegeben hat, den Gemüthern einzuprägen ſuchen, daß eine jede Unſittlichkeit ihre böſe Folgen bis ins Unendliche habe, daß ein jeglicher Schritt, den man in dem Wege der Vollkommenheit zurück thut, unſer ganzes ewiges Daſeyn hindurch,

durch, an der ganzen Summe derſelben, an der Länge des durchlaufenen Weges fehlen werde.

Das, und das allein ſchickt ſich zu richtigen Begriffen von Gott und der menſchlichen Seele, das nimmt alles Willkührliche aus den göttlichen Gerichten, das ſtimmt mit den Geſetzen der höchſten Ordnung überein, das iſt hinreichend, dem Menſchen, wenn er ſeinen Vortheil verſteht, ein mächtiger Sporn zu lauter guten Beſtrebungen zu werden, ihn in der Furcht Gottes zu erhalten, aber auch in ſeine moraliſchen Urtheile Wahrheit und vernünftige Gewißheit, und in ſein Herz Muth und Vertrauen zu Gott zu bringen. Wir müſſen alſo, unſere Begriffe von den ewigen Strafen mit dieſen Schranken umziehen, wenn ſie uns in einer milden erleuchteten Furcht vor Gott erhalten und nicht in ein blindes Schrecken ſetzen ſollen, in ein Schrecken, das uns in alle Ausſchweifungen des Aberglaubens ſtürzt. Nichts kann, wie man ſchon mehrmal bemerkt hat, für die Religion von mehrerer Wichtigkeit ſeyn, als den Character des höchſten Weſens unverletzt zu erhalten; denn ohne dieſen Grundartikel hat ſie keine rechte Stütze, ſondern muß in knechtiſchen Aberglauben und wilden Enthuſiasmus ausarten. Es läßt ſich aber nichts erſinnen,

ſinnen, was ſeinen Character mehr verunſtalten könnte, als das Willkührliche in ſeinen Strafgerichten, und zwar, welches ſich ins Unermeßliche erſtreckt. Hier läßt die Vernunft ihre Hände ſinken, hier giebt ſie ihr Geſchäfft auf: der erſchrockene Geiſt verſchließt ſeine Augen, und überläßt ſich blindlings jedem Anſtoß ſeiner religioſen Wuth. Alle Mittel, ſeine ſchreckliche Gottheit zu beſänftigen, die der verſchlagene Unglaube in ihrem Namen ihm ankündigt, werden, ohne ihre Rechtmäßigkeit zu prüfen, begierig von ihm ergriffen; denn Prüfen iſt Gotteslästerung. Und wo wäre auch die Regel, wonach er prüfen, der Maaßſtab, wonach er meſſen könnte, wenn die Natur Gottes keine abſichtsloſe Willkühr ausſchließt? In dieſen Begriffen von Gott beſteht eben das wahre Weſen des Aberglaubens; daher kömmt ſeine Sklavenfurcht, ſein Menſchenhaß, ſein Blutdurſt; daher ſeine Bereitwilligkeit, die ungereimteſten Religionsformen aufzunehmen, wenn man ſie ihm mit der Sanction des Grimms ſeiner Gottheit darbietet; daher ſeine ſchaudervolle Scheu, dieſe Gottheit durch den Gebrauch ſeiner Vernunft zu erzürnen; daher ſein Eifer, ſeine Vernunft durch den Glauben an die grundloſeſten Geheimniſſe und die abgeſchmackteſten Legenden zu kränken, und ſie einer Gottheit, die nicht gekannt

seyn will, aufzuopfern; daher seine ängstliche Genauigkeit in der Beobachtung gottesdienstlicher Ceremonien; daher endlich die Grausamkeit seiner Selbstpeinigungen. Dieses alles hält er für die wesentlichsten Theile der Huldigung, worauf seine Gottheit mit aller Eifersucht eines Tyrannen dringt.

Wir gestehen, daß die Willkühr, die Ungewißheit und das Unangemessene in menschlichen Strafen zwar zusammenfahrende, kriechende Sklaven, aber schwerlich gute Menschen machen könne; daß ein Herr nur durch die Billigkeit ein rechtmäßiger Herr werde. Kann nun Gott einen sinnlosen Gehorsam verlangen, und kann Er seine Oberherrschaft über uns auf etwas anders, als Vernunft und Gerechtigkeit gründen? Der Begriff von einer Oberherrschaft Gottes, die sich auf nichts als Macht gründet; dieser Begriff, wovon sich der Aberglaube allein nähret, der ihm allein zu seinem Aufkeimen und Wachsen allen Lebenssaft ertheilt, ist die Geburt der rohen Unwissenheit. Ist es Wunder, daß in dem Schooße einer solchen Mutter der Aberglaube am besten gepflegt werde?

Die Unwissenheit kennt an Gott nichts, als seine Macht, weiß auf nichts seine Herrschaft zu gründen,

als

als auf dieſe Macht. Das iſt ein Begriff, wozu ſie fähig iſt, der bloße Eindruck der wirkenden Urſachen, ein blindes Selbſtgefühl giebt dieſen Begriff. Weisheit ſetzt die Verbindung von Abſicht und Mitteln voraus; dieſe wahrzunehmen, dazu gehört Erfahrung, Aufmerkſamkeit, Ueberlegung. Gerechtigkeit in ihrem erhabenſten Sinne erfodert die Begriffe von wahrem Gut und wahrem Uebel, kann ohne Weisheit nicht ſeyn, kann nur als erleuchtete Güte gedacht werden. Alle dieſe Eigenſchaften ſind Ausflüſſe des höchſten Verſtandes und des beſten Willens, und aus dieſem höchſten Verſtande und beſten Willen entſteht in Gott ſein Recht zu allgemeiner Oberherrſchaft, ſofern es wahres Recht iſt. Ehe dieſe Begriffe unter den Menſchen daſeyn können, iſt ſchon die Idee von Macht in ihrer Seele, hat dieſe ſchon den Aberglauben auf den Thron erhoben. Mit ihr ſteht die Idee endloſer Quaalen im freundſchaftlichen Bündniß, ſie unterſtützen ſich eine die andere. Die Hierarchie, die gefürchtet ſeyn will, die kriechende Andächtler, nicht edelmüthige Andächtige haben will, bedient ſich des Bildes Ewiggequälter mit Nutzen, das Grauſen der religioſen Dunkelheit, worin ein blutgieriger Deſpot herrſcht, in den zitternden Gemüthern zu erhalten. Daher hat dieſe verunſtaltete Religion nichts, das ihr

quickt, nichts das aufrichtet, nichts wodurch das Herz sich einem Strahle göttlicher Liebe öffnen, in dem Gedanken an Gott Troſt und in ſeinem Bilde ein Muſter der Nachahmung finden könnte. Lauter Bedenklichkeiten, lauter Furcht und Angſt zerreißen die gepeinigte Seele; denn ſie ſieht nicht angemeſſene Strafen, ſondern Quaalen ohne Ende.

Die Furcht, welche dieſe Ausſichten wirken, wird noch durch den Umſtand erhöhet, daß in dem Unwiſſenden die geiſtigen Güter des künftigen Lebens keinen oder einen ſehr unbeſtimmten Eindruck machen. Sie werden ihm als Freuden vorgeſtellt, wozu er keinen Maaßſtab in ſeiner Seele hat, die ſeine Begriffe überſteigen, und mit ſeinen bekannten Vergnügen nicht gleicher Art ſind. Indeſſen, daß die ewigen Quaalen, das Feuer, deſſen Wirkung auf ſeinen Körper er erfahren hat, und welches unauslöſchlich ſeyn wird, um ſeine Seele in Schrecken zu ſetzen, ſich ſeines ganzen Gefühls bemächtigen.

Ich verlaſſe dieſe melancholiſchen Ausſichten und kehre zu meiner Hauptbetrachtung zurück. Gott kann die tugendhaften Seelen des Heidenthums nicht verwerfen, noch weniger ewig verwerfen. Was wir höchſtens

von ihnen mit Grunde ſagen können, iſt, daß ſie Irrende ſind. Laſſen wir aber einmal die Verdammung der Irrenden zu, ziehen wir einen Kreis, ſo groß er ſeyn mag, außer welchem die Tugend nicht zum Wohlſeyn führt: ſo wird alles willkührlich. Ein jeglicher macht dieſe Schranken weiter oder enger, nachdem es der Umfang der Einſichten ſeines Kopfes, und der Affectionen ſeines Herzens zuläßt oder erfordert. Und der Raum, den er umſchließt, kann endlich ſo klein werden, daß er nur ſelbſt mit wenigen Freunden darauf Platz behält. Was ich hier anführe, iſt nichts unerhörtes, es iſt die Geſchichte der meiſten größern und kleinern Religionsparteyen. In den größern Geſellſchaften giebt es wieder geringere, die ſich durch genauere Beſtimmungen der Lehrſätze unterſcheiden, und darnach gegen einander mit eben dem Eifer wüthen, womit ſich die größern unter einander verdammen. Ein jeder glaubt ſich berechtigt, das ewige Glück ſeines Bruders an den Lehrpunct zu binden, der Ihm wichtig ſcheint. Der weite Raum der römiſchen Kirche iſt wiederum in ſo viele kleine Abtheilungen von einzelnen Kirchen, Mönchsorden und Brüderſchaften zerſchnitten, und dieſe verdammen ſich unter einander ſo herzlich, daß man nicht abſehen kann, wie bey dieſem allgemeinen Streite der Meinungen gegen Meinungen, der Gebräuche gegen Gebräuche, auf

dem ganzen Erdboden irgend ein Menſch kann ſelig werden. Zufolge eines jeſuitiſchen Apoſtels iſt es nicht genug, ein Glied der allgemeinen Kirche zu ſeyn; wofern man nicht auch allen Lehrſätzen, die ſein Orden vertheidiget, ergeben iſt, ſo iſt aller übrige Glaube umſonſt. Mit ſolchen Grundſätzen machten ſich die Jeſuiten an die Bekehrung von Abyſſinien. Dieſes Reich hatte von langen Zeiten her die chriſtliche Religion angenommen; allein das machte ſeine Einwohner um nichts ſeliger, ſo lange ihnen noch das Stück des Glaubens fehlte, zu deſſen Verfechtung ſich dieſer Orden vorzüglich verpflichtet hat. Andreas Oviedo redete den Abyſſiniſchen Monarchen mit folgenden Worten an: „Ich bin hieher geſchickt, daß ich dir und deinen Abyſſi„niern den Weg zur Seligkeit zeige, wovon ihr weit „entfernt ſeyd; und daß ich euch verkündige, wie ſehr „der die rechte Bahn verlaſſe, der dem römiſchen „Pabſte, dem Nachfolger des Petrus, und dem Statt„halter Chriſti den ſchuldigen Gehorſam nicht lei„ſtet. Urtheile du nach deiner Klugheit ſelbſt, ob ich „in einer ſolchen Sache ſchweigen dürfe, und wem ich „mehr gehorchen müſſe, Gott oder dem Menſchen? — „Was ſoll ich einſt dem allmächtigen Gott antworten, „wenn er mich wegen eures Unterganges zur Rechen„ſchaft fodert, wofern ihr durch meine Schuld ſeyd „verlo-

„verlohren gegangen? — Drohe mir, nimm mir das „Leben, ich will es lieber leiden, als daß ich dich und „die Deinigen ſich in den Schwefelpfuhl ſtürzen laſ„ſe q).„ Es iſt wahr, der Monarch jagte dieſen Beſeſſenen von ſeinem Hofe; es iſt wahr, ein jeder Vernünftiger ſieht ſeine Geſinnungen mit Abſcheu an; doch ſind es die Geſinnungen eines ganzen Ordens, von deſſen Unterricht die Bildung des Gewiſſens vieler Millionen abhängt, und ſie ſind von ſeiner Kirche nie verdammt worden.

Aber ſind die Schranken, womit ein proteſtantiſcher Eiferer das Feld der Auserwählten umſchließt, nicht eben ſo enge? Es iſt gut, bisweilen dieſe heimlichen Verdammungen aus der Dunkelheit der Schulen hervorzuziehen. Sie vergehen gemeiniglich mit den lateiniſchen Streitſchriften, worin ſie ausgeſprochen ſind, ohne ſehr bekannt zu werden. Ein gewiſſer D. Schwarz hält alle Heiden für Atheiſten, weil ſie von dem Erlöſer nichts wiſſen. Aus gleichem Grunde zieht er auch die Arianer, Socinianer, weil ſie ſeine Gottheit anfechten, alle Apollinariſten und Doceten, weil ſie ſeine Menſchheit leugnen, ferner,

q) S. De Abaſſinorum rebus Lib. III. Auct. *P. Nic. Godigno*, S. J., L. 3. Cap. 6. S. 365.

weil ſie in Anſehung der Vereinigung beider Naturen irren, die Neſtorianer und Eutychianer, imgleichen die Arminianer, welche die Nothwendigkeit der Lehre von Jeſu leugnen, endlich auch, weil ſie die Weiſſagungen und Zeugniſſe von Jeſu wegſchaffen wollen, die neuern Criticos unter dieſe Benennung. Alles dieſes ſind Atheiſten, alle falſche Erkenntniß Gottes gilt dem Atheiſmus gleich, weil ſie im Gebrauch mit demſelben einerley iſt, und ſowol die Seligkeit, als den innern und äußern Gottesdienſt hindert. Man ſetzt ſich in Gedanken um etwa ſechshundert Jahr zurück, wenn man ſolche kräftige Verketzerungen lieſt; wenigſtens ſo lange man ſich noch ihrer erinnert, getraut man ſich nicht, das achtzehnte Jahrhundert erleuchtet zu nennen. Wir nennen es ſo, weil ſie uns unbekannt bleiben. Wenn Sie und ich daher bey ſo etwas auffahren: ſo iſt es unſere Schuld. Tauſenden unſers Gleichen, die ſich auch mit etwas, das ſie Wiſſenſchaften nennen, beſchäfftigen, pflegt das gar nicht aufzufallen. Herr Schwarz hat keinen Widerſpruch gefunden, und iſt in gelehrten Tagebüchern ohne Tadel angeführt worden r).

Wenn

r) S. Fr. Imm. Schwarz, Inauguraldiſput. über Eph. 2, 12. und die Danziger theol. Ver. St. 64. S. 307. 308.

Wenn man nun nach ſolchen Urtheilen über die Rechtgläubigkeit ſeines Bruders ſeine Zuneigung und ſein Betragen gegen ihn abmißt, richten Sie ſelbſt, wie dabey die Ruhe und das Wohl der Geſellſchaft ſtehen müſſe, oder vielmehr, erinnern Sie ſich aus der Geſchichte, wie alles dieſes ſich dabey befunden habe. Denn leider! kömmt es hier gar nicht mehr auf Vermuthungen an; alles, was ſich wüthendes und menſchenfeindliches denken läßt, liegt uns ſchon in den Jahrbüchern der Religionsparteyen vor Augen. Unter den Verbrechen, die in den ſogenannten cryptocalviniſtiſchen Streitigkeiten in Sachſen dem Salmuth vorgeworfen wurden, war es keines der geringſten, daß er die franzöſiſchen und niederländiſchen Proteſtanten in dem öffentlichen Kirchengebete dem göttlichen Schutze empfohlen hatte. Die erſtern hatten eben in der ſchrecklichen Bartholomäusnacht die Wuth ihrer Feinde erfahren, und die letztern mußten ihre Gewiſſensfreyheit gegen den ſcheinheiligen Tyrannen Philipp II. vertheidigen.

Was aber, wenn es Eingang finden ſollte, allen Frieden unter den Menſchen auf ewig aufheben müſſte, iſt dieſes, daß der Religionshaß ſelbſt die Rechte, die den Menſchen angebohren ſind, an ihre Rechtgläu-

bigkeit hat binden wollen. Nach dem Irenäus, dem Auguſtinus und mehrern andern Kirchenvätern, gehört alles in dieſer Welt den Gläubigen. Zwar beſitzen ſie es noch nicht wirklich, die Gottloſen haben ſich einen Theil davon unrechtmäßiger Weiſe zugeeignet; aber wenn ſie in die heilige Stadt kommen werden, wo das ewige Erbe ſeyn wird, alsdann wird ein jeder auch beſitzen, was ihm mit Recht zugehört. Die Heiden ſind die Schuldner der Gläubigen, dieſe haben das Recht, ohne Arbeit das zu genießen, was jene mit ihrer Arbeit gewonnen haben s).

So genau hängt die Ruhe der Menſchen in dieſer Welt von den Meinungen über ihre Schickſale in der zukünftigen ab. Der blinde Religionseifer begegnet dem Rechtſchaffenſten, wenn er anders denkt als er, ſchon hier ſo, wie er glaubt, daß ihm dereinſt Gott begegnen werde. Er übertritt ohne Scheu alle Geſetze der Liebe, deren Beobachtung zur Erhaltung und zum Wohl der Menſchen ſo unentbehrlich iſt, und die ihnen Gott mit einer Klarheit und Augenſcheinlichkeit offenbart hat, worüber ſich kein höherer Grad für

s) Man ſehe die hieher gehörigen Stellen der Kirchenväter in des *BARBEYRAC Traité de la Morale des Per. de l'Egl.* Ch. III. §. 10. Ch. XVI. §. 14.

für ſie denken läßt, um die Verwerfung ſolcher Lehrformen zu rächen, die in Anſehung ihrer Evidenz und ihres Nutzens gewiß die Vergleichung mit jenen nicht beſtehen können. Wie können wir es vergeſſen, daß dieſes Geſetz der Liebe auf der göttlichen Geſetztafel das erſte an Würde und Deutlichkeit iſt, wir armen Sterblichen, die wir ſchon den zweyten Athemzug unſeres Lebens in den Händen der Liebe thun, und, um ihn thun zu können, ſchon ihrer Hülfe bedürfen? Wie können wir die Schranken unſers Verſtandes verkennen, wie glauben, daß Gott unſere Hände zur Vertheidigung ſeiner Wahrheit habe bewaffnen wollen, dieſe Hände, die an unſern kurzſichtigen Augen ſo unſichere Führer haben, und, indem ſie den Irrthum tödten wollen, eben ſo gut die Wahrheit treffen können? Ich weiß nicht, mein Freund! wie ich Ihnen alles dieſes nachdrücklicher ſagen kann, als mit den Worten eines engliſchen Predigers, den ich Ihnen ſchon einmal gelobt habe. Er ſagt: „Eine „andere Meinung, welche viel Liebloſigkeit und Verfolgung hervorgebracht hat, iſt dieſe, daß niemand, „der nicht durchgängig mit uns denſelben Glauben „annimmt, ſo glänzende moraliſche Eigenſchaften er „übrigens immer beſitzen mag, vernünftiger Weiſe „hoffen kann, Gott angenehm zu ſeyn. Die Men-

„ſchen haben die thörigte Einbildung gehabt, — als
„wenn etwas anders, als ein aufrichtiger Vorſatz
„und ein gutes Leben nöthig ſey, um den Menſchen
„zu dem Character eines guten Chriſten zu berechti-
„gen, und ihm den Genuß des Glücks zu ſichern, wel-
„ches uns das Evangelium verheißt — und daß das-
„jenige, was allen ſeinen Tugenden einen Werth
„giebt, und mehr als alles ihn der Gunſt des Himmels
„empfiehlt, ein eifriges Bekenntniß beſonderer Glau-
„bensſyſteme, und eine genaue Beobachtung beſon-
„derer Religionsgebräuche ſey. Dieſe abgeſchmackte
„und romanhafte Vorſtellung hat in manchen Ge-
„müthern, ſelbſt in der chriſtlichen Welt, ſo tiefe Wur-
„zel gefaßt, daß ſie nicht im Stande geweſen ſind,
„Perſonen von einer verſchiedenen Religion mit Güte
„oder Höflichkeit zu begegnen, daß ſie allen vertrauten
„und freundſchaftlichen Umgang mit ihnen, als eine
„Abweichung von der Genauigkeit und Heiligkeit ih-
„res Bekenntniſſes des Chriſtenthums geſcheuet ha-
„ben. — Nach dem, was ich geſagt habe, läßt ſich
„leicht bemerken, daß die blinde Andacht einen engen
„und eingeſchränkten Geiſt verräth. Wenn ſich Men-
„ſchen einmal erlauben, die Grundſätze der Religion
„zu unterſuchen, ſo werden ſie bald ſo richtige und
„vernünftige Begriffe über dieſen Punct erhalten, und

„von

„von der höchſten Wichtigkeit der Tugend ſo vollkom-
„men überzeugt werden, ſie werden die Schwierigkei-
„ten, die mit jeder feſtgeſetzten ſpeculativiſchen Lehr-
„form verknüpft ſind, ſo innig fühlen, und mit ihrer
„eignen Unwiſſenheit und Schwachheit ſo wohl be-
„kannt werden, daß ſie wenig Neigung, andere we-
„gen Verſchiedenheit in den Meinungen zu tadeln
„und zu verdammen, behalten werden. Sie werden
„ſich ganz unfähig finden, blos aus dieſer Urſach ihren
„Brüdern mit dem geringſten Grade von Gleichgül-
„tigkeit und Zurückhaltung zu begegnen, ſo bald ihr
„Gemüth und Character überhaupt Achtung zu ver-
„dienen ſcheint. Wenn jemand die Gelegenheit hat,
„ſich eine ausgebreitete Bekanntſchaft mit der Welt
„zu erwerben, und alsdann geſehen hat, daß es in
„allen Religionsſecten, und unter Leuten von allen
„Ständen würdige und gute Perſonen giebt, Perſonen,
„deren ſich keine Geſellſchaft ſchämen dürfte: ſo lernt
„er bald alle ſpeculativiſche Streitigkeiten und Par-
„teyunterſcheidungen mit der Gleichgültigkeit und
„Verachtung anſehen, die ſie verdienen, — ſo wird
„er bald überzeugt, daß es blos die Güte des Charac-
„ters iſt, die unſere erſte Achtung verdient, und daß
„dieſe weit entfernt iſt, in irgend eine beſondere Ge-
„noſſenſchaft von Chriſten oder Menſchen eingeſchloſſen

„zu

„zu ſeyn. Nur diejenigen, die niemals genug gedacht „haben, um an etwas zu zweifeln, und denen es an „Gelegenheit gefehlt hat, den kleinen Kreis, worin „ſie gebohren und erzogen ſind, zu verlaſſen, können „noch ſehr unter dem Einfluſſe eines Geiſtes von blin„der Andacht und Liebloſigkeit ſtehen. Und wir kön„nen gewiß ſeyn, daß unſere Mäßigung und Milde „beſtändig im genauſten Verhältniß mit unſerm Fort„gange in der Erkenntniß von Menſchen und Din„gen wachſen werde t).„

Indem ich dieſe billigen Grundſätze von Herzen unterſchreibe, glaube ich den Rechten der Wahrheit im geringſten nichts zu vergeben. Ich kenne ihren groſſen Werth; ich verehre die göttliche Kraft, womit ſie unſer Weſen veredelt und erhöhet; aber ich weiß auch, daß ſie dieſen großen Werth und dieſe göttliche Kraft nur alsdann hat, wenn ſie aus der Seele quillt, wenn ſie nicht blos nachgebetete Wahrheit iſt. Ueber dieſen Punct wünſchte ich vorzüglich, daß die, welche ſo eifrig ſind, an dem Altare der Wahrheit ihre unſchuldigen Brüder zu opfern, die Hand auf ihr Herz legen möchten. Iſt nur ihr Gedächtniß geſchäfftig gewe-

t) S. *ENFIELD'S* Serm. for the uſe of fam., Serm. on *Bigotry*, S. 88. 89.

gewesen, und nicht ihr Verstand: was ist ihr Ruhm? So wie ein thätiges Leben mit Fehltritten edler ist, als das unschädliche Leben einer willenlosen Maschine: so ist auch Nachdenken mit Irrthum edler als ungedachte Wahrheit. Und das sind alle Systeme — gesetzt, daß sie Wahrheit sind — die uns durch den engen Canal der Lehrvorschriften ungesucht zugeführt werden. Ich kann also diejenigen, die sie lieber selbst aus dem Meere der Erkenntniß schöpfen wollen, nicht verdammen, wenn sich in ihre Gewässer ungleichartige Tropfen gemischt haben, die hier und da ihrer Durchsichtigkeit schaden. Sie haben sich ehrlich bemüht, sie haben fleißig geschöpft, und das ist nicht weniger werth. Dem Himmel, sagt ein philosophischer Dichter, ist beten wollen, auch beten; und so ist ihm erkennen wollen, auch erkennen. Ihr Herz ist gut, das ist genug, wenn ihnen Gott gnädig seyn soll. Denn aus allem Volk, wer ihn fürchtet und recht thut, der ist ihm angenehm.

X.

Es gehört mit zu meinem Plane, den Character des Sokrates zu retten. Man glaubt die Unmöglichkeit heidnischer Tugend bewiesen zu haben, wenn man die Tugend dieses Mannes zu Grunde gerichtet hat. Das ist die einzige Absicht, woraus ich mir den Eifer erklären kann, womit diejenigen die Unschuld seiner Sitten angreifen, die dem mildern System von dem künftigen Schicksale der Heiden nicht hold sind.

Hier haben Sie seine Apologie, die ich mich unterwunden habe für den geschmäheten Weltweisen aufzusetzen, und die er vielleicht mit mehrerem Rechte würde verworfen haben, als diejenige, die Lysias für ihn verfertigt hatte. Sie können kaum so unzufrieden damit seyn, als ich es selbst bin; aber aus Furcht sie noch schlechter zu machen, wenn ich den Plan davon zum drittenmale änderte, muß ich es schon wagen, Sie Ihnen zu schicken, wie sie ist. Ich hatte mir anfangs vorgesetzt, Ihnen den So-

krates

krates in den seligen Wohnungen zu zeigen, wie er, umringt von den großen Seelen der ältern und neuern Welt, vor diesen Seelen, als vor seinen Richtern, vor Richtern, die alle sublunarischen Richter an Billigkeit und Einsicht übertreffen, seine Vertheidigung mit der Allgemeingsamkeit eines Dämons aussprächе. Es ist natürlich, daß eine solche Idee eine Einbildungskraft, die von der Vortrefflichkeit ihres Gegenstandes eingenommen ist, bezaubere. Aber dieser Zauber dauert nur so lange, als sie von ferne angeschauet wird. Die Bearbeitung derselben machte mich bald mit ihren Unbequemlichkeiten bekannt. Nach verschiedenen andern Versuchen habe ich endlich meinen ersten Gedanken zu dem Entwurfe herabstimmen müssen, wobey ich bin stehen geblieben. Und auch bey diesem fehlt es nicht an Unbequemlichkeit und Widersprüchen. Die sind aber unvermeidlich, wenn man das Uebliche des Alterthums beybehalten will, und doch die redende Person als mit spätern Umständen bekannt vorstellen muß. Das alles müssen Sie übersehen, wenn Ihnen meine Apologie erträglich scheinen soll. Sie müssen sich — nicht ganz den alten Sokrates — sondern einen Mann, wie dieser, einen Weisen, unschuldig, tugendhaft, verdienstvoll, bey seinem Leben verfolgt,

hinge-

hingerichtet, nach seinem Tode verleumdet und verdammt, einen solchen müssen Sie sich denken, wie er, mit seinen Anklägern zur Seite, vor erleuchteten und unparteyischen Richtern stehet. Ein solcher Sokrates würde ohngefähr so sprechen:

Neue Apologie des Sokrates.

Ich weiß nicht, Ihr Freunde der Weisheit! welchen Eindruck die Rede meines Anklägers auf euch werde gemacht haben. Was mich anbetrifft, so habe ich mich in der Abschilderung, die er von mir macht, fast ganz und gar verkannt. Wenn die Ruhe der Seligen durch die Verunglimpfungen, die sie nach ihrem Tode von blödsichtigen Sterblichen leiden müssen, könnte gestört werden: so würde es mich nicht wenig betrübt haben, daß das letzte Opfer, welches ich in dem Dienste Gottes dargebracht habe, meine Unschuld noch nicht genug hat ins Licht stellen können. Es würde mich diese letzte Verdammung nach meinem Tode weit mehr kränken, als die Verurtheilung meiner ehemaligen Mitbürger, die ihre Strafen nur auf jene kurze Lebensfrist erstrecken konnten, worin wir unser Daseyn anfangen, und die nicht dazu bestimmt ist, ewig zu dauren.

Wenn meine Ankläger Recht hätten, wenn wirklich meinen entbundenen Geist neue Uebel erwartet hätten: so würde ich der beklagenswürdigste Sterbliche seyn, indem ich mich vergebens auf die Gunst der Gottheit

verlaſſen hätte; und ich müßte mir Unrecht geben, ihr mit Aufopferung meines Lebens gedient zu haben. Aber die Sache iſt bey mir bereits beſſer entſchieden; blos die ſchwachen Sterblichen, die noch in ihrer Dunkelheit nur die Schatten der Dinge ſehen, können ſich die Gottheit ſo grauſam denken, einen Geiſt zu verſtoßen, der ſie zu erkennen und ihr zu dienen geſucht hat.

Ich begreife nicht, meine Freunde, wie eine ſolche Meinung unter euch hat Anſehen gewinnen können, wie ihr mit den Griechen, deren öffentlichen Aberglauben ihr mit Recht verachtet, gegen mich könnt gemeine Sache machen. Eure Prieſter haben Recht, den Aberglauben unſerer ehemaligen Prieſter zu verſchmähen, aber laßt ſie auch zeigen, daß ſie Gott beſſer kennen, indem ſie ihn gütig, gerecht und unparteyiſch vorſtellen. Wie können ſie glauben, daß ich mir ſeinen Dienſt würde ſo viel haben koſten laſſen, wenn ich mir nicht die Gottheit ſo gedacht hätte, und mich mit dem Vertrauen, daß ihr ein aufrichtiger Dienſt aus den Händen aller ihrer vernünftigen Geſchöpfe gleich angenehm ſey, geſtärkt und aufgemuntert hätte?

Ich bemerke es indeß mit Vergnügen, daß eure Religion euch nicht zu ſolchen ungütigen Urtheilen gegen diejenigen, die ſie nicht gekannt haben, verbinde. Ich werde auch gewahr, daß die Anzahl von Liebhabern der Weisheit, die von Gott milder denken, täglich unter euch zunimmt, und daß auch nicht wenige unter den Dienern eurer Religion die Verdammung unſchuldiger Irrender einigen Sophiſten und unerleuchteten Eiferern überlaſſen. Es ſey ferne, daß ich mich über dieſe beſchweren ſollte, vielmehr wende ich mich in meiner Vertheidigung vorzüglich an ſie, und erwarte von ihnen den meiſten Beyfall. Auch iſt es Zeit, daß ihr den aller Religion und Tugend ſchädlichen Grundſätzen gänzlich entſaget, die in den barbariſchen Zeitaltern, wodurch eure Religion hat gehen müſſen, entſtanden ſind, daß ihr dieſer Barbarey ganz entſaget, die noch von einem ſo großen Theile der Völker, die ſich mit euch nach Einem Namen nennen, fortgepflanzt wird, und wovon ihr euch doch ſeit geraumer Zeit getrennet habt.

Aber ihr habt euch bey weitem noch nicht genug davon getrennet. Wie könnten ſonſt ſo viele Diener eurer Religion ſolche Grundſätze als heilig beybehalten, die nur in der Politik der heiligen Tyrannen entſtan-

den sind, und zum Besten dieser Tyranney gepfleget werden? Nur ein Religionssystem, das auf den blinden Glauben gegründet ist, kann seinen Vortheil darin finden, diejenigen zu verdammen, welche nach ihren Kräften für die Aufklärung des menschlichen Verstandes gearbeitet haben.

Schon diese einzige Betrachtung müßte euch abhalten, die Philosophen der vergangenen Zeiten so schnöde zu verurtheilen. Ich führe hier nicht blos meine Sache, sondern die Sache aller Liebhaber der Weisheit. Habt ihr nicht so gut, als ich in meinem ehemaligen Vaterlande Sophisten unter euch zu bestreiten, die sich ein Geschäfft daraus machen, über alle Grundsätze der menschlichen Erkenntniß eine solche Dunkelheit zu verbreiten, in deren Schatten sie sicher Wahrheit und Irrthum vermengen können, und die sich dieser Künste bedienen, um die Furcht vor der Gottheit, den Glauben an die Vorsehung und die Wirklichkeit des Naturgesetzes in den Herzen ungeübter Menschen auszulöschen? Scheint es euch bey solchen Umständen so gleichgültig, die Lehrer der Religion und Tugend bey andern Völkern verdächtig zu machen? Unter Euch, wo so manche, um den Namen der Philosophen zu verdienen, die Religion und Sittlichkeit

lichkeit verſpotten, ſollte man einen Plato, einen Seneca, einen Epiktet, die beides gelehrt und angeprieſen haben, nicht verſchreyen, ſondern mit allem Eifer empfehlen. Es würde ſonderlich bey denen, die nicht prüfen, und doch gern mit wenigen Koſten ſich auch den Schein ſelbſtdenkender ungemeiner Seelen geben möchten, von großem Nutzen ſeyn, wenn man dem Anſehen der neuern Sophiſten durch die beſten Weltweiſen des Alterthums ein Gegengewicht verſchaffte. Denn, ſind es nicht blos der leichtſinnige Witz und die Künſte der Sophiſterey, wodurch die Irreligion und Unſittlichkeit in euren Tagen, wie in den meinigen, triumphirt? Es kann in dieſen Umſtänden unmöglich eine gute Wirkung haben, wenn ihr die Wahrheiten, die Euch theuer ſind, in dem Munde der edelſten Bürger in ihrem beſondern bürgerlichen und in dem großen menſchlichen Staate verdammt, und dieſe guten Menſchen ſelbſt zu ewigem Elende verbannt; nachdem ſie ihre Lebenszeit in der Erforſchung der Wahrheit zugebracht, darüber die gemeinen Sorgen und Freuden des Lebens aufgegeben, und beſtändig den erſten nothwendigen Lehren von Gott, von dem höchſten Gute, und von den Quellen des Rechts nachgedacht; und das nicht blos, um die Wollüſte einer müßigen Beſchaulichkeit zu genießen,

ſondern um darnach den ganzen Plan ihres Lebens, ihr Verlangen und ihren Abſcheu, ihr Beſtreben und ihr Erwarten einzurichten; nachdem ſie alle ihre Naturgaben, und allen ihren Fleiß aufgeboten, die erkannten Wahrheiten mit den reizenden Formen, die ihnen nur eine blühende Einbildungskraft, und eine einnehmende Beredtſamkeit, die ihnen Genie und attiſcher Geſchmack geben können, zu bekleiden, um ſie in dieſem beſcheidenen Schmucke in die Geſellſchaft der Menſchen einzuführen, und ihnen daſelbſt eine Aufnahme zu verſchaffen, die ſie in ihrer rauhen Nacktheit nur bey geübten Seelen erhalten können. Die Verdammung verdienter Männer, die vor Euch gelebt haben, muß nothwendig ein falſches Licht auf ihre Schriften und die darin enthaltenen Wahrheiten werfen. Ihr preiſet nicht ſelten die Hauptlehren der Religion in den Schriften griechiſcher und römiſcher Weltweiſen als eine gute Empfehlung für eure Religion an, und doch verachtet ihr bald wiederum dieſe Lehren. Iſt der ſonſt in allen Geſchäfften unlöbliche Kunſtgriff blos in der Angelegenheit der Religion preiswürdig, daß man nach einem verſchiedenen Intereſſe eine verſchiedene Sprache führt, die Lehrſätze fremder Philoſophen erhebt, wenn ſie unſere Religion beſtätigen ſollen, und ſie herunterſetzt, wenn man ihre Urheber verdammen will?

Ihr

Ihr braucht bey eurem Religionsunterricht alle Augenblick die allgemeinen Vernunftwahrheiten, welche die Weisen meines Vaterlandes ins Licht gesetzt haben; diese lenken eure Einsichten und erleuchten eure Schritte auf dem Wege der Untersuchung, und ihr seyd so hart gegen ihre Erfinder! Es ist kein geringes Verdienst, allgemeine Wahrheiten entdeckt zu haben, sowol wegen ihres Nutzens, als auch wegen der Geisteskräfte, die zu dieser Entdeckung gehören. Der gemeine Verstand geht mit seinen Urtheilen nicht weiter, als auf die nächsten Arten, und auch hier folgt er mehr einer sinnlichen Induction, als den wesentlichen Beziehungen, worin die Begriffe auf einander stehen. Allein je allgemeiner die Urtheile sind, desto nutzbarer sind sie für den denkenden Verstand. Sie breiten, wie das Licht der Sonne, über ein ganzes System Klarheit aus, und verbinden, wie die anziehende Kraft, eine unzählbare Menge einzelner Wahrheiten zu einem System. Man fühlt ihr Bedürfniß bey jedem Schritte in dem Streben nach Gewißheit, und in der Entdeckung der Wahrheit erleuchten sie unsern Gang, sowol vor uns, um uns neue Wege zu zeigen, als auch hinter uns, daß wir den durchlaufenen Weg nicht wieder verlieren. Denn wenn sie erst einmal von weisen Männern aufgesteckt

gesteckt sind, denn ist es leicht, bey ihrem Scheine unbetretene Pfade auszufinden.

Es sey ferne, daß ich eurer Religion etwas Schuld gebe, was nur das Versehen einiger unerleuchteten Diener ist. Die unverdorbene Lehre derselben setzt die tröstlichen Wahrheiten der Erkenntniß Gottes in das vortheilhafteste Licht, und erwärmt das Herz zu nichts als reiner Liebe der Tugend, aber einer milden Tugend. Denn diese Lehre ist eben so glimpflich im Urtheilen, als ihre blinde Eiferer grausam sind. Sie verdammt nichts so geradezu als die verschlagene Heucheley, den geistlichen Stolz, und die ungöttliche Sinnlichkeit, indeß sie das demüthige Forschen nach Wahrheit, das noch so schwache aber redliche Bestreben nach Tugend, mit allem ersinnlichen Verschonen und liebreichen Aufmuntern aufzuhelfen und zu pflegen sucht. Es ist selbst in den Wohnungen der Seligkeit ein Theil meiner Zufriedenheit, wenn ich bemerken kann, wie die Wahrheit, die ich in meinem Leben so sehr empfohlen habe, daß wer Gott fürchtet, ihm angenehm sey, unter euch Raum gewinnt, und daß die Lehren, die ich durch unermüdetes Untersuchen in meiner Seele klar gemacht habe, durch alle nachfolgenden unvordächtigen Veranstaltungen der Vorsehung zum Be-

sten

ſten der Religion, und durch die Bemühungen der erleuchtetſten Liebhaber der Wahrheit immer mehr Beſtätigung gewonnen haben. Es hat mir nicht ſo viel Freude verurſacht, ehemals den goldnen Dreyfuß zu erhalten, als durch dieſen Beyfall mein Forſchen gerechtfertigt und belohnt zu ſehen.

Ihr ſeht, meine Freunde! wie wenig die Eiferer unter euch durch ihre Verdammungen der Sache dienen, der ſie ſich, wie ſie behaupten, gewidmet haben. Seyd gewiß überzeugt, daß diejenigen, die mich, der ich die Wahrheit ſo ſehr geliebt habe, jetzt nach meinem Tode von neuem verurtheilen, ſich ſelbſt mehr Schaden thun, als mir. Sie können mir kein Uebel zufügen, das iſt unmöglich.

So ſehr es mich auch ſchmerzt, wenn ich ſehen muß, daß ſich jetzt noch Männer, die Lehrer der Wahrheit ſeyn wollen, dem Anitus und Melitus beygeſellen: ſo vertheidige ich mich doch nicht um meiner ſelbſt willen, ſondern der Sache zu Gefallen, die ich ehemals in meinem Leben verfochten habe. Gott kann den rechtſchaffenen Liebhabern der Tugend nicht anders als hold ſeyn; dieſe Wahrheit iſt der Tugend zu unentbehrlich, und der Religion zu weſentlich, als daß ſie ein Freund von Beiden könnte mit Gleichgültigkeit unter den Menſchen fallen ſehen.

Aber meine neuen Ankläger leugnen unsere Liebe der Tugend, sie versagen mir und andern Weltweisen von Griechenland und Rom den Trost, uns für gute Männer halten zu dürfen. Sie lassen es nicht an Beschuldigungen fehlen, um ihre Anklage zu unterstützen. Ich will diese Beschuldigungen hernach besonders untersuchen, und euch anjetzt nur einige allgemeine Erinnerungen dagegen vorlegen.

Hier wendete sich Sokrates an seinen Ankläger, den er also anredete: Freund! glaubst du nicht, daß die Tugend und die Furcht vor Gott, den Menschen bey Gott angenehm mache? Er mußte sagen: ich glaube es. Allein, setzte der Weltweise hinzu, wen hältst du für einen Tugendhaften? Ist nur der ein Arzt, der alle Kranken gesund machet, nur der ein Tonkünstler, der nie einen falschen Ton hören läßt, nur der ein Rechenmeister, der sich nie verrechnet, so giebt es keine Aerzte, keine Tonkünstler, keine Rechenmeister; und ist nur der tugendhaft, der nie fehlt, der keine Schwachheit an sich hat, sich gar keines Versehens schuldig macht, so müssen wir Beide, du und ich, den Anspruch auf den Namen der Tugendhaften auf ewig aufgeben. Ist aber die Tugend die Fertigkeit der Seele, der Vernunft zu gehorchen, worin ihre Gesund-

ſundheit, Schönheit und Wohlſeyn beſtehet, und erlanget man dieſe Fertigkeit durch Uebung, und durch das Beſtreben ſeine Vernunft zu verbeſſern, und ihren Geſetzen immer mehr zu gehorchen: ſo kann es darin verſchiedene Grade geben, wovon uns ein jeder zu einem angemeſſenen Antheil an göttlicher Huld berechtigt; und dieſer Grad macht genau die Stufe der Glückſeligkeit aus, der wir fähig ſind, und die uns auch nicht entgehen wird.

Ich weiß nicht, wo du und die Deinigen den unglücklichen Wahn von Vollkommenheit hergenommen habt; aus der Betrachtung der menſchlichen Natur und der göttlichen Güte und Weisheit könnt ihr ihn nicht geſchöpft haben. Nur allein Gott iſt vollkommen; er allein iſt auch nur ohne Einſchränkung ſelig. Wir ſind es nur in dem Maaße, als wir ihm ähnlich werden. Es iſt vergebens eine gänzliche Unſündlichkeit zu hoffen. Diejenigen, die damit geprahlt haben, ſind entweder Heuchler geweſen, oder haben den Begriff der Tugend verſtümmelt; die ſie aber im Ernſt von ſich gefodert, haben, wenn ſie es verſucht, der Verzweiflung untergelegen. Denn wenn die Tugend in dem rechten Gebrauch des Verſtandes und Willens beſtehet, ſo mag die Fertigkeit in dieſem rech-

ten

ten Gebrauche so groß seyn als sie immer will, sie setzt uns nie über die Gefahr zu irren und zu fehlen hinweg. Man kann sich der Eindrücke der Sinnlichkeit nicht ganz erwehren, so lange unsere Einbildungskraft noch ihre Natur und unsere thierischen Triebe ihre Reitzbarkeit behalten. So hoch sich auch das edle Roß unserer überirdischen Natur erhoben, so wird es doch noch immer von Zeit zu Zeit durch den Begleiter, woran es befestigt ist, von seinem hohen Fluge etwas herabgezogen.

Ich dürfte mich also nicht schämen, meine Fehlbarkeit zu gestehen. Am wenigsten aber würde ich die Empfindungen leugnen, die eine übertriebene Moral bey euch hat verdächtig machen wollen. Anstatt diese Verunstaltungen der Sittenlehre fortzupflanzen, solltet ihr euch der Schwärmerey, welche die Tugend in Selbstpeinigungen, Verlassung der menschlichen Gesellschaft und Kränkungen unschuldiger Triebe einschränkt, aus allen Kräften widersetzen, und der Natur der Tugend besser nachforschen. Auch bey meinem Leben waren die Gymnosophisten in dem Reiche des großen Königes und die Priester der Cybele durch solche menschenfeindliche Entäußerungen und schwärmerische Andachten berühmt. Allein ich hatte nicht Zeit,

als ein Gymnoſophiſt zu leben. Unterdeſſen würden die Critias ungeſtraft ihre Tyranney geübt, die Protagoras die Seelen berückt haben, und die Alcibiades zum Verderben der Stadt ohne Zucht aufgewachſen ſeyn.

Doch ich muß deine Beſchuldigungen ſelbſt unterſuchen.

Und dabey frage ich Euch, Meine Freunde, ob Euch nicht, ſo wie mich, der ſcherzende Ton beleidigt hat, womit mein Ankläger ſeine Verurtheilungen anhebt? Iſt es nicht auf der einen Seite eben ſo unanſtändig, als auf der andern ſchmerzhaft, daß jemand in dieſem Tone über den Untergang vieler Millionen Menſchen zu triumphiren ſcheint?

Was würdet ihr aber zu einem Sophiſten ſagen, der einen ſolchen Schluß machte: die Heiden können durch ihre Tugend bey Gott nichts verdienen, alſo ſind ſie verdammt? u) Würde man ihm nicht ſagen müſſen: Freund! wenn du unter dem Verdienen der Tugend verſtehſt, ſo beſchaffen ſeyn, daß der allerhöchſte Verſtand und der allerbeſte Wille es ihr nicht

anders

u) Hoffſtede, Beurth. des Bel. S. 120.

anders als wohl kann ergehen laſſen: ſo verdienet ſie allerdings etwas. Du haſt Recht, die Verdienſte heiliger Gymnoſophiſten zu verachten; aber hüte dich der Tugend ſo zu begegnen, wie man dem begegnet, was mit ihrem Scheine prahlt.

Was würdet ihr ferner ſagen, wenn dieſer Sophiſt der heidniſchen Tugend ihren Preis abſpräche, weil ſie nicht ganz rein und unbefleckt geweſen? Er würde euch müſſen den Beweis über die Laſter führen, die er den verdienten Männern des Alterthums Schuld giebt; wenn er aber von Fehlern ſpräche, die von der menſchlichen Natur unzertrennlich ſind, würdet ihr ihm erinnern müſſen, daß er durch ſolche Urtheile ſich und die ſeinigen ſelbſt verdamme.

Ihr ſehet, meine Freunde! wie wenig mein Ankläger befugt iſt, nach dieſen Beſchuldigungen mich und die Meinigen zu verdammen. Er ſetzt endlich noch hinzu: wenn die heidniſchen Tugenden auch noch ſo rein wären, ſo hätten ſie doch nicht lange genug die Probe gehalten x). Das iſt der letzte grauſamſte Vorwurf, womit man den vortrefflichſten Dämon,

wenn

x) Ebend. „Titus vermeinte Tugend hat nur eine Probe von zwey Jahren ausgehalten.„

wenn er zu euch aus den seligen Wohnungen herab stiege, strafbar finden kann. Ich würde euch zu beleidigen glauben, wenn ich ihn weitläuftig widerlegen wollte.

Dieses sind dann überhaupt die Gründe, worauf man die Verdammung der verdientesten Männer unter meinen Zeitgenossen bauet.

Ihr werdet mich wol anjetzt wenigstens, da ich über alles vergängliche Interesse erhaben bin, keiner parteyischen Vaterlandsliebe oder keiner kindischen Eitelkeit mehr fähig halten. Ich glaube auch zu Liebhabern der Weisheit zu reden, die es einem Verklagten erlauben, das Gute von sich zu sagen, was er zu seiner Rechtfertigung anzuführen, für nöthig hält. Ich darf es Euch also zu bedenken geben, was Euer Zeitalter den verdienten Männern meines Vaterlandes zu danken hat, ohne um eine andere Schutzwehr besorgt zu seyn, als die, daß ich nichts anführe, was nicht nach der genauesten Prüfung wahr befunden würde.

Ist es nicht wahr, daß ihr bis auf den heutigen Tag vornemlich Griechenland und dem hereischen Geiste

Geiſte der Freyheit, der ihre verbundenen Staaten belebte, den Antheil, den ihr an wahren geſitteten Weſen und ſchätzbaren Wiſſenſchaften habt, verdanken müſſet? Die Barbarey hat die Erleuchtung entweder verjagt, oder ihr Platz gemacht, nachdem die hinterlaſſenen Schriften der griechiſchen und römiſchen Weiſen entweder unter Euch ſind in Ehren und im Gebrauch geweſen, oder vernachläſſigt und verachtet worden. Und hat nicht die Bildung des Geiſtes, die ihr in dieſen ſchätzbaren Ueberreſten der griechiſchen und römiſchen Weisheit von neuem erhalten, nachdem ſie aus einer langen Vergeſſenheit ſind wieder hervorgezogen worden, eure unter ſchweren Ketten entſchlafenen Geiſter wieder erweckt und belebt, euch aus der Knechtſchaft der Schwärmerey und des Prieſterbetruges empor zu heben, die erſten Athemzüge des Lebens von neuem zu ſchöpfen, und euch zur Freyheit geſchaffen zu fühlen?

Ich habe zwar nichts ſelbſt ſchriftlich hinterlaſſen; allein meine Philoſophie iſt durch zwey meiner Freunde zu euch gekommen, von denen ein jeder meine Lehren nach ſeiner eignen Art vorgetragen hat; der eine in einer ſchmuckloſen Erzählung, und in einer Schreibart, die ein Muſter der vollkommenſten Einfalt iſt:

der andere in einem dramatiſchen Dialogen, und in einem Styl, der mit Fabel, Allegorie, und jedem poetiſchen Zierath bereichert iſt, der majeſtätiſch dahin fließt, gleich einem mächtigen Fluſſe, welcher Wälder und Thäler, Städte und Palläſte auf ſeinem mannigfaltigen und gewundenen Wege beſucht. Er gab ſeinen Lehren dieſen Schmuck, als eine anſtändige Kleidung, womit man die Menſchen für ſich einnehmen, und ihre Augen auf ſein Verdienſt ziehen will; nicht als einen buhleriſchen Putz, welcher das Auge verweilen und die Urtheilskraft berücken ſoll, daß ſie nicht bis auf die Häßlichkeit des Innern dringe. Nichts iſt augenſcheinlicher die Abſicht dieſes vortrefflichen Geiſtes geweſen, als die Seele zu den erhabenſten und geiſtigſten Ideen von dem höchſten Weſen, und zu den edelſten und liebenswürdigſten Empfindungen empor zu heben.

Nach dieſen wenigen allgemeinen Erinnerungen hätte ich nicht nöthig, noch etwas zu meiner beſondern Vertheidigung hinzu zu ſetzen. Ich könnte mit Recht erwarten, daß ein jeder billiger Richter alle Anklagen gegen Männer, die in einem verdienſtvollen Leben ein ſo gutes Zeugniß für ſich haben, und ſo ſehr ſeine Dankbarkeit verdienen, abweiſen werde. Es kann aber der Wahrheit bey manchem vielleicht nütz-

lich seyn, wenn auch die geringsten Flecke, womit die Verleumdung einen würdigen Character beschmitzet, abgewischt, und die Verleumder beschämt werden.

Ich gestehe es Euch gern, meine werthen Freunde! daß mich die Dreistigkeit, womit mein Ankläger mich als den Abscheulichsten unter den Sterblichen vorstellt, nicht wenig bestürzt gemacht hat. Was würdet ihr stärkeres sagen können, wann ihr von einem Menschen reden wolltet, der seine Mutter ermordet, sein Vaterland verrathen, der von den Furien gequält unstät herumirren müßte, und dem alle Guten ihr Dach und die heilige Gastfreundschaft versagten, was würdet ihr stärkeres von ihm sagen können, als was mein Ankläger von mir sagt? „Ich bin, nach seinem Ausspruche, so schwarz, daß alle Seife von der Welt mich nicht weiß zu waschen im Stande ist y).„ Ich beneide diesem Manne die Würde einer solchen Rede nicht; zu Athen würden die Lehrerinnen des Demosthenes sich ihrer geschämt haben. Wie muß aber die Beredtsamkeit unter Euch gefallen seyn, wenn man Euch

y) Diese platte Hyperbel steht in dem holländ. Original von Hoofdes Beurth. des Bel. S. 162. Der deutsche Uebersetzer hat genug guten Geschmack gehabt, sie in seiner Uebersetzung zu übergehen.

Euch mit ſolchem aufgeblaſenen Wortgepränge zu überreden glaubt, deſſen ſich bey uns ſelbſt die Sophiſten und Rhetoren zu ſchämen pflegten.

Nach einem ſo fürchterlichen Eingange müſſen die Beſchuldigungen gegen mich wichtig und gegründet ſeyn, wenn mein Ankläger nicht mit Schande beſtehen ſoll. Wichtig ſind ſie; ob ſie aber gegründet ſind, das wird ſich bald zeigen. Ich werde nichts thun, als, wie einſt bey dem Poſſenſpiele des Ariſtophanes, mich ſelbſt zeigen, damit ihr das Original mit der Copey vergleichen könnet.

Bey der erſten werde ich mich weniger aufhalten dürfen, weil mein Ankläger die Vertheidigung, die einer eurer Weltweiſen verfertigt hat, anzunehmen ſcheint [z]). Ich beklage mich hiebey über nichts weiter, als daß es über dieſen Punct der Abgötterey einer beſondern Rechtfertigung bedurft hat. Kann man ein härteres Schickſal denken, als das meinige in dieſem Stücke iſt? In meinem Leben bin ich zum Tode verurtheilt worden, weil ich meine vaterländiſchen Götter verachte, und nach meinem Tode werde ich als ein Anbeter eben dieſer Götter angeklagt. Ich habe aller

z) S. 197. 198.

zeit die Einheit Gottes, seine allervollkommenste Natur, seine weise Vorsehung, und die Verbindung dieser Hauptwahrheiten mit den menschlichen Pflichten und Gesinnungen nach allen meinen Kräften einzuschärfen gesucht. Alle meine Lehren kommen in dieser Hauptlehre von einem höchsten Gotte, als in ihrem Mittelpuncte, zusammen. Und doch hat man meinen Glauben über diese Lehre zweifelhaft machen wollen. Was wird uns noch vor einem solchen Angriffe sicherstellen können, wenn ein Lehrgebäude der Religion als das meinige es nicht vermag? Kann der, welcher das menschliche Geschlecht als eine Familie, die Welt als ein Reich, die Regierung Gottes als Einen Plan ansieht, mehrere Götter glauben?

Doch man will, ich hätte meine Verwerfung der Vielgötterey dadurch an den Tag legen sollen, daß ich sie öffentlich bestritten, und die Altäre der falschen Gottheiten umgestoßen hätte.

Ich hoffe, bey solchen nüchternen Untersuchern, als Ihr, Meine Freunde! über diesen Punct das ruhige Gehör zu finden, das ich bey begeisterten Eiferern nicht erwarten darf. Wenn ihr, nach dem, was ich zu meiner Rechtfertigung anführen werde, meine

Metho-

Methode noch immer tadeln ſolltet: ſo werde ich euch doch wenigſtens davon überzeugt haben, daß ich in einer Sache, die nicht ohne Schwierigkeit iſt, mit Behutſamkeit, Ueberlegung und Gewiſſenhaftigkeit zu Werke gegangen ſey.

Bey der Beſtreitung öffentlicher Irrthümer iſt mehr als Eine Vorſicht nöthig. Das hat die Frage, wie man öffentliche Vorurtheile angreifen müſſe, für alle Liebhaber der Wahrheit zu einer wichtigen Frage gemacht. Nicht wenige unter dieſen, die es mit dem Wohl der Menſchen ſehr ehrlich meynen, haben geglaubt, man müſſe verehrte Irrthümer ſtehen laſſen, wenn man auch noch ſo richtige Wahrheit an ihre Stelle zu ſetzen hätte. Sie haben angeführt, daß man feſtgeſetzte Vorurtheile nicht beſtreiten könne, ohne zu einer Revolution Gelegenheit zu geben; eine jede Revolution aber, ſetzen ſie hinzu, ſey mit Gefahr verknüpft. Die Gemüther finden ſich dabey in einer Verlegenheit, die ſie zu allem Denken und Handeln untüchtig mache. Ihre Irrthümer, ſagen ſie weiter, hangen mit nützlichen Wahrheiten, wenigſtens in unerleuchteten Köpfen, zuſammen, und ſo lange dieſe Wahrheiten keine beſſere Stütze erhalten, ſey auch die ſchwache beſſer als gar keine.

Diesen Gründen fehlt es nicht an Scheinbarkeit; sie beweisen wenigstens, daß man Vorurtheile nicht plötzlich und geradezu müsse ausrotten wollen, ehe etwas bessers an ihrer Stelle in den menschlichen Gemüthern Wurzel gefaßt hat. Und dieses ist allezeit meine Meinung gewesen, daraus hab ich mir die Regel gemacht, der ich allezeit zu folgen gesucht habe, in der Bekanntmachung der Wahrheit mit der größten Vorsichtigkeit zu Werke zu gehen. Die unter den Barbaren gereiset haben, berichten uns, daß die Sauromaten sich von rohem Fleische, und die Ichthyophagen von gedörrten Fischen nähren, einer Speise, wobey ein Grieche, der zu der milden Nahrung des Brodtes gewöhnet ist, Hungers sterben würde. Diese barbarischen Völker aber nähren sich nicht allein davon, sondern sie sehen auch unsere künstlich zubereiteten Speisen mit Eckel und Abscheu an. Jemand unter uns, der sich ihrer erbarmen, und ihnen die rohen Nahrungsmittel nehmen wollte, würde sich schlecht um sie verdient machen. Sie würden lieber alle Hungers sterben, ehe sie den köstlichen Kuchen, den ein Grieche in seinen Tempeln darbringt, nur berührten. Um sie von ihren rohen Gastmahlen abzubringen, müßte man sie in genauere Gesellschaften versammlen, sie den Ackerbau und die Künste des Friedens

lehren,

lehren, bey ihren blutigen Speiſen die milden Gaben der Ceres auftragen, damit ſie nach und nach von ihren vorigen Nahrungsmitteln abließen, und ſich zu heilſamern gewöhnten. Und man würde ſie endlich von ſich ſelbſt die Speiſen ihrer wilden Lebensart verſchmähen ſehn.

Dieſes iſt mein Plan geweſen, den ich in dem Dienſte der Wahrheit mir gemacht habe, und in deſſen Verfolgung mich mein Tod unterbrochen hat. Er war behutſam, und doch war er, wie ihr ſeht, noch zu kühn, doch habe ich ihn mit meinem Leben büßen müſſen. Wohl mir indeß, wenn meine Mühe nur Mir dem Anſchein nach iſt ſchädlich geweſen.

Man müßte ſehr unbillig ſeyn, wenn man dieſen Plan in meinem ganzen Betragen verkennen wollte. Meine Lehren liegen der Welt in den Denkmalen, die ſich von meinem Zeitalter erhalten haben, vor Augen. Ich darf fodern, darnach gerichtet zu werden, und nicht nach dem, was ich für meine Schuldigkeit gegen die Geſetze meines Vaterlandes hielt, oder, was ich nöthig zu ſeyn glaubte, um bey meinen Mitbürgern dasjenige Zutrauen nicht zu verliehren, das mir unentbehrlich war, wenn ich ſie belehren und beſſern ſollte.

Mein Ankläger ist sehr ungerecht, mir aus einem Betragen ein Verbrechen zu machen, das gewiß nicht wenige unter den Lehrern seiner Religion, und gerade die besten und weisesten unter denselben, zu beobachten pflegen. Oder glaubt er mich zu überreden, daß diese Männer alle Theile des herrschenden Lehrgebäudes, die sie nicht bestreiten, billigen, und in den Puncten wirklich unter einander eins sind, in denen sie sich nicht öffentlich widersprechen? Man müßte, um das zu glauben, die verschiedenen Schranken und die mannigfaltigen Gänge des menschlichen Geistes wenig kennen, und die unausbleiblichen Folgen des eigenen Denkens bey sich wenig erfahren haben. Diese frommen Forscher der Wahrheit glauben mit Recht, sich nur den Irrthümern geradezu widersetzen zu müssen, die die Unsittlichkeit augenscheinlich und unmittelbar befördern. Gegen das Gift der übrigen bereiten sie in ihren öffentlichen Unterweisungen heilsame Arzeneyen schon von weitem zu. Indem einem jeden der Gebrauch dieser Heilungsmittel offen steht, so werden die zerstörenden Kräfte des Giftes unvermerkt vernichtet. Sie vermehren die Masse nützlicher Erkenntniß mit den Wahrheiten, deren Aufklärung die Frucht ihrer Nachtwachen ist, und lassen es diesen Wahrheiten selbst über, nach und nach durch ihre eigenthümliche unwiderstehliche Kraft den

Sieg

Sieg über die Irrthümer davon zu tragen, und ſich der menſchlichen Herzen imgetheilt zu bemächtigen.

Dieſe Methode, welche durch die Erfahrung bewährt wird, hat noch den nicht unbeträchtlichen Vortheil, daß dabey der menſchliche Verſtand Zeit hat, ſich ſelbſt unvermerkt zu belehren, und die richtigere Erkenntniß auf ſeinem eigenen Boden hervorwachſen zu ſehen. Eine ſolche Erkenntniß iſt wahrhaftig nützlich: da hingegen die richtigſten Wahrheiten, wenn ſie blos auf Vorurtheil und Anſehen oder aus Eitelkeit und Neuerungsſucht angenommen ſind, unſerer Aufklärung wenig, und unſerer Beſſerung faſt gar nichts nutzen.

Ich komme zu der zweyten Beſchuldigung, die mein Ankläger in dem ſpöttiſchen Tone, der ehemals dem Ariſtophanes eigen war, gegen mich vorbringt. „Es iſt, wie er ſehr witzig ſagt, nicht alle Tage geſchehen, daß ich bis an den hellen Tag gezecht habe a).„ Freylich iſt es nicht alle Tage, oder eigentlich, es iſt nie geſchehen. Wenn man dergleichen Beſchuldigungen gegen jemanden hörte, der in ſeinem Leben die Mäßigkeit geübt, und ſie andern empfohlen: ſo ſollte man ſie ſogleich abweiſen. Und darüber kann ich

a) S. 200.

meine Ankläger auf meine Freunde verweiſen, die die Begleiter und Vertrauten meines Lebens geweſen ſind. Sie mögen den Euthydemus fragen, von wem er es gelernt, daß die Ausübung der allgemeinen Gerechtigkeit, die Erhaltung der Freyheit und Ordnung der Seele, die Selbſtbeherrſchung, und der gröſte Genuß des Vergnügens ohne Mäßigkeit unmöglich ſey; daß man, um gerecht, frey und wahrhaftig vergnügt zu ſeyn, ſich der Mäßigkeit und Enthaltſamkeit befleißigen müſſe.

Wollen ſie mich aber verdammen, daß ich bisweilen den Gaſtmahlen meiner Freunde beygewohnt und an ihrer Höflichkeit Theil genommen habe: ſo mögen ſie ſehen, wie ſie dieſe Strenge bey billigen Richtern verantworten. Was mich anbetrifft, ſo bin ich durch keinen göttlichen Wink von den Freudenmahlen, denen ich beygewohnt habe, abgehalten worden; ich habe nicht gegen die Gerechtigkeit, Gottesfurcht und Mäßigkeit angeſtoßen. Vielmehr hab ich allezeit einen göttlichen Antrieb gefühlt, mich dieſen Geſellſchaften zuzugeſellen. Da hatte ich Gelegenheit mich in die Geſpräche der jugendlichen Gäſte zu miſchen, ihre Freude in den Schranken der Weisheit zu halten, ihre Seelen auf würdige Beſtrebungen zu lenken, und zu guten Geſinnungen zu befeuren.

Wenn mich daher jemand so zur Rede stellte, und sagte: Sokrates! warum findest du dich bey fröhlichen Gastmahlen ein? Würde ich ihm nicht antworten können: Wohin glaubt ihr, daß ein Arzt gehen müsse? muß er nicht die Kranken besuchen, oder bedürfen die Gesunden seines Raths nicht da am meisten, wo sie in Gefahr sind, zur Uebertretung der Gesundheitsregeln gereizt zu werden? Wenn er hinzusetzte: aber, Sokrates! du kannst verleitet werden, mitzuzechen: könnte ich denn nicht antworten: Glaubst du, daß ein Arzt darum die Kranken versäumen dürfe, weil er in Gefahr gerathen könnte, von ihnen angesteckt zu werden? oder sollte wol sein Körper, durch seine Kunst verwahret, nicht vorzüglich geschickt seyn, den bösen Einflüssen zu widerstehen? Ich könnte ihm ferner sagen: Muß sich nicht der Steuermann selbst mit auf das Schiff begeben, das seine Wissenschaft leiten soll? Wenn ich junge Leute in ihren Vergnügen lenken will, so muß ich mich ihnen beygesellen. Alle Ergötzlichkeiten verdammen, ist Menschenfeindschaft oder Scheinheiligkeit, und alle, die ihnen beywohnen, verdächtig zu machen, ist Bosheit.

Ihr wißt es, Meine Freunde! ich hielt nicht, gleich dem Sophisten, eine besondere Schule, ich trieb mit

der Weisheit keinen Handel durch förmliche Reden über Politik, Beredtsamkeit und andere dergleichen Gegenstände: sondern ich machte mir ein Geschäfft daraus, meinen Mitbürgern beständig nachzugehen, und ihnen an allen Orten, und bey allen Gelegenheiten in einem freyen und leichten Gespräche Lehren der Gottesfurcht und Tugend zu geben. Dazu hielt ich den Xenophon mit einem Stabe auf, dazu gesellte ich mich zu dem Alcibiades, als er in den Tempel gehen wollte. Eine solche Art des Unterrichts war dem Zwecke, den ich mir vorgesetzt hatte, am gemäßesten. Dieser war, die Menschen in ihr eigenes Herz zu führen, sie mit sich selbst, mit ihrer Unwissenheit und ihren Fehlern bekannt zu machen, und in ihnen das Bestreben zu erregen, weiser und besser zu werden. Eine solche schätzbare Absicht schien ich nicht besser, als durch eine freundschaftliche Unterredung erreichen zu können. Dadurch führte ich die Menschen unvermerkt zur Prüfung ihrer selbst; nach und nach brachte ich sie auf eine sanfte und leichte Art dahin, aus dem Grunde ihres Herzens mit mir zu reden; bis ich sie endlich durch einen ungezwungenen und vertrauten Umgang mit ihrem innern Begleiter und Erinnerer dahin brachte, daß sie nicht meine Schüler, sondern ihre eigenen Aufseher und Lehrer wurden. Urtheilet nun

nun, Meine Freunde! ob ich bey dieſem Plane mich nicht in alle ihre Geſellſchaften dringen, und bey allen Gelegenheiten ihren Umgang ſuchen mußte?

Dieſer Umgang hat mir den Vorwurf der Trunkenheit zugezogen. Ich würde Euch beleidigen, wenn ich noch etwas über dieſen Punct zu meiner Rechtfertigung hinzuſetzen wollte.

Was die Beſchuldigung der Ehrſucht betrifft, die in der Reihe folgt, ſo darf meine Vertheidigung darüber nicht weitläuftig ſeyn. Ich weiß nicht, was mein Ankläger damit ſagen will [b]). Ihr werdet euch erinnern, daß ich in meinem Leben die Würden und Ehrenzeichen weder mit Eifer geſucht, noch mit prahleriſcher Demuth verachtet habe. Zu denſelbigen Ehrenämtern, die ich beſcheiden ablehnte, habe ich durch Zureden, Aufmunterung und Unterricht andere willig und geſchickt zu machen geſucht; indeß ich nur diejenigen angenommen habe, die ich, ohne mich meinem Vaterlande zu entziehen, nicht habe ausſchlagen können. Und in der Verwaltung dieſer Aemter habe ich alles der Gerechtigkeit aufgeopfert, und die Gunſt der Mächtigen und Tyrannen, die mir zu ehrgeizigen

gen

b) Ebend.

gen Absichten hätte nützlich seyn können, nichts geachtet, vielmehr ihren Zorn, wenn ich den Unterdrückten vertreten mußte, willig über mich genommen.

Als Rathsherr widersetzte ich mich der ungerechten Verurtheilung der zehn Feldherrn, welche die Athenienser, die in der Schlacht bey den Arginusischen Inseln erschlagen worden, nicht begraben hatten. Dieses geschah zu der Zeit, als noch das Volk regierte. Nachdem die Oligarchie war eingeführt worden, befahlen mir die 30 Tyrannen, nebst 4 andern, den Salaminischen Leo von Salamin herbeyzuführen, um ihn umzubringen. Meine 4 Collegen gehorcheten, ich aber hielt mich in meinem Hause, und lud durch diese Aufführung den Unwillen der Tyrannen auf mich. So handelt die schlaue Ehrsucht nicht. Diese sucht sich an die Gewaltigen anzuschmiegen, schmeichelt der Macht, und tritt ihren Absichten bey, so sehr sie auch der Gerechtigkeit entgegen sind.

Vielleicht hat mein Ankläger diese Art von Ehrsucht nicht verstanden. Dem Anschein nach hat er mich nur beschuldigen wollen, ich habe das Gute, was ich mich allezeit zu thun bemüht, aus Eitelkeit und Ehrgeiz verrichtet.

Er beruft ſich auf eine Stelle in meiner Rechtfertigung vor den Richtern meiner ehemaligen Vaterſtadt, die mich zum Tode verurtheilt hatten c). Ich mußte bey dieſer Gelegenheit die vorgebrachten Beſchuldigungen von mir abwenden, ich mußte mich auf mein Leben und auf meine Handlungen berufen, ich mußte meine Unſchuld ins Licht zu ſetzen ſuchen, um zu verhindern, daſs meine Mitbürger und Richter nicht eine Ungerechtigkeit begingen, ich mußte ſie alſo überführen, daß ich einen ganz andern als einen ſo ſchnöden Lohn an ihnen verdient habe. Dieſes nennt mein Ankläger Eitelkeit und Selbſtlob. Welche Zärtlichkeit! Es würde beſſer für ihn ſeyn, wenn er ſich mehr eines billigen und verſchonenden Geiſtes, als einer ſolchen unmenſchlichen Zärtlichkeit befliſſe. Einem Menſchen, der ſein Leben vertheidigt, der unter den Verleumdungen ſeiner Feinde erlieget, der zum letztenmale ſeinen Mund öffnet, um ſeine Richter von dem raſchen ungerechten Entſchluſſe, ſeinen Tod zu verhängen, abzubringen, einem ſolchen unſchuldig Verklagten verbietet man, das Gute von ſich anzuführen, was ihm zu ſeiner Rettung nöthig ſchien. Was dünket Euch, Meine Freunde! von einem Manne, der ſolche Beſchuldigungen anführt, um aus-

c) S. De Beord. van de Bel. verdedigd S. 67.

ausrufen zu können; dem Sokrates schimmerte der Ehrgeiz durch seinen Mantel hervor; Sokrates ist so schwarz, daß ihn alle Seife in der Welt nicht rein waschen kann; man hat Unrecht zu glauben, daß Sokrates sich in den seligen Wohnungen befinde.

Doch diese Beschuldigungen meines Anklägers sind nicht immer solche Kleinigkeiten, bey denen ich, um nicht eure Geduld zu ermüden, mich kurz fasse. Er kömmt endlich zu der großen Anklage, die mich ganz zu Boden werfen soll.

Wenn mich nicht schon in meinem Leben die geschäfftige Verleumdung meiner Feinde dazu gewöhnt hätte, mich der häßlichsten Laster beschuldigt zu sehen: so würde mich diese letzte Anklage, das Vertrauen meiner jungen Mitbürger zur schändlichsten Verführung gemißbraucht zu haben, in einige Verwirrung setzen. Allein ich darf mit Recht verlangen, daß, wer es über sich nimmt, einen so verhaßten Vorwurf auf einen unschuldigen Mann zu bringen, mit Beweisen in den Händen komme, die das Sonnenlicht an Klarheit übertreffen. Wenn dieser Ankläger zweytausend Jahr nach dem Tode desjenigen lebt, den er so grausam beschuldigt: so muß er neue Denkmale und Beweise

ents

entdeckt haben, die den verflossenen Jahrhunderten, und selbst den Zeitverwandten des Beklagten sind unbekannt gewesen, oder in den schon bekannten Denkmalen neue Gründe wahrgenommen haben, die der Scharfsichtigkeit aller seiner Vorgänger durch alle Zeitalter entgangen sind. Denn bey meinem Leben haben auch die allererbittertsten und boshaftesten unter meinen Feinden es sich nicht einfallen lassen, mich einer andern Verführung der Jugend zu beschuldigen, als durch böse Rathschläge in Ansehung des gemeinen Wesens. Mein neuer Ankläger kann sich also nicht auf seine alten Vorgänger, nicht auf den Possenspieler, nicht auf den Anitus und Melitus berufen; er hat auch keine neue Denkmale außer denen, die schon den alten und neuen Weltweisen bekannt waren, entdeckt. Und dennoch will er das allerverhaßteste Laster auf mich bringen. Was dünkt Euch, müßte man von einem solchen Manne halten?

Wenn ich von einem Eiferer wie du — so wandte er sich zu seinem Ankläger — die geringste Billigkeit erwarten dürfte: so würde ich dich also anreden: Freund! hast du wol jemals darüber nachgedacht, oder das mit Aufmerksamkeit erwogen, was meine Freunde aus meinen Unterredungen von der genauen

Verbindung der Enthaltſamkeit mit Gerechtigkeit und andern Tugenden aufgezeichnet haben? Haſt du wol jemals überlegt, daß, wenn man ſo unverdächtige Proben der Gottesfurcht, der Wahrhaftigkeit, der Treue und Gerechtigkeit, der erleuchtetſten Liebe für das Vaterland und das menſchliche Geſchlecht gegeben, als Sokrates bis an ſeinen letzten Hauch abgelegt hat, daß man alsdann nicht in allem Schlamm der Lüſte kann verſunken ſeyn, ſondern daß man eine reine, nüchterne, enthaltſame Seele haben müſſe, um ſo beſtändig in allen Vorfällen den göttlichen Wink verſtehen zu können und verſtehen zu wollen. Glaubſt du, daß ein Menſch, der den Befriedigungen ſeiner Lüſte alles aufzuopfern weiß, ein Opfer ſeiner Gottesfurcht und Menſchenliebe werden könne; wenn dieſer Menſch durch ſein ruhiges, gelaſſenes Betragen außer allem Verdacht iſt, daß er von der Wuth der Mänaden ſey getrieben worden.

Sollte dieſe Betrachtung auch nicht vollkommen überzeugen: ſo müßte ſie doch einen bedachtſamen Mann, wenn er auch noch ſo ſehr gegen mich eingenommen wäre, wenigſtens ſo vorſichtig machen, mit einer Anklage nicht zum Vorſchein zu kommen, die ſo vieles gegen ſich hat, und alle guten Gemüther wider ſich aufbringen muß.

Ich bin überzeugt, Ihr Freunde der Weisheit! — fuhr er hierauf fort — daß die Beschuldigung meines Anklägers die Freundschaft und Achtung, die Ihr allezeit für mich getragen habt, im geringsten nicht werde vermindert haben. Um Euertwillen bedürft ich keiner Vertheidigung. Es ist mir aber nicht gleichgültig, selbst meinem Ankläger, und andern, auf deren Gemüth seine Anklage einigen Eindruck könnte gemacht haben, bessere Gedanken beyzubringen, und sie ganz zu Freunden zu gewinnen.

Wen können wir bey dieser ganzen Untersuchung als Zeugen zulassen? Kann es wol jemand anders seyn, als diejenigen, die meine Zeitgenossen gewesen, und in ihren Schriften verschiedene Umstände meines Lebens aufgezeichnet haben? Diese aber haben der Heiligkeit meiner Sitten auch über den Punct, worüber ich mich jezt vertheidige, ein unverdächtiges Lob beygeleget, und mein Ankläger verzweifelt selbst, aus ihren Schriften etwas gegen mich aufzubringen. Zu dem Ende nimmt er seine Zuflucht zu lieblosen und ungegründeten Verdrehungen, oder zu spätern Aussagen, die sich auf nichts besseres gründen können.

Die einzigen gültigen Zeugnisse meiner Zeitverwandten, die mein Ankläger angeführt hat, beweisen nichts mehr, als meinen Umgang mit Jünglingen. Diesen Umgang als strafbar abzuschildern, ihn aus unreinen Absichten herzuleiten, dazu geben diese Zeugnisse nicht die geringste Veranlassung. Vielmehr beweisen sie, daß mein Bestreben, mich den edelsten athenienstschen Jünglingen zuzugesellen, das Beste meines Vaterlandes zum Endzwecke hatte; daß ich dem gemeinen Wesen erleuchtete und unbestechliche Richter, getreue Verwalter der öffentlichen Einkünfte, tapfere Feldherrn, rechtschaffene Patrioten, uneigennützige und kluge Rathgeber erziehen wollte. Zu dem Ende suchte ich in ihnen die jugendlichen Aufwallungen eines verderblichen Ehrgeitzes zu unterdrücken, sie zur Beherrschung ihrer Begierden zu gewöhnen, ihnen den Reichthum und die Macht als etwas vorzustellen, daß sich kein freyer Mensch und kein guter Bürger zum letzten Ziele seiner Wünsche setzen müsse, und ihre Seelen zu den Empfindungen der Gottesfurcht und zu der Liebe der Gerechtigkeit empor zu heben. Ich hörte nicht auf, ihnen die Mäßigkeit, Gottesfurcht und den patriotischen Geist in der genauesten Verbindung zu zeigen, ihnen die Gefahren von ferne anzudeuten, worin die Seele kann bestrickt werden,

wenn sie sich der Süßigkeit eines bequemen, weichlichen und wollüstigen Lebens überläßt, und sie auf das Beyspiel des Herkules zu verweisen, wie er seine Ohren gegen die Sirenenstimme der Wollust verschloß, sich den sauren Pfad, den ihm die Tugend zeigte, gefallen ließ, und bey dieser Wahl mit unentnervter Seele die mäßigen Freuden des Lebens desto besser zu schmecken im Stande war.

Diese Gründe würden schon billigere Ankläger auf andere Gedanken bringen können. Aber die meinigen streiten so hartnäckig, als man kaum zu streiten pflegt, wenn man sein eigenes Interesse zu verfechten hat. Ich muß also nach diesen allgemeinen Betrachtungen die Beschuldigungen geradezu zu Schanden machen, um sie zu gerechteren Urtheilen zu bringen. Denn sie scheinen mich und meinen ganzen Lebensplan nicht genug zu kennen, und von der Uebereinstimmung der Gesinnungen und Neigungen, die einen menschlichen Character ausmachen, nicht die geringste Idee zu haben.

Ich muß daher folgende Fragen an meinen Widersacher richten. Du klagst mich an, Freund! daß ich den Umgang schöner Jünglinge aus Wollust gesucht habe. Was berechtigt dich dazu? Meine Freunde, auf deren

Schriften du dich berufst, tadeln diesen Umgang nicht, und selbst meine Feinde, die so viele unwahrscheinliche Beschuldigungen gegen mich vorgebracht haben, getrauen sich nicht, mir ein Verbrechen daraus zu machen. Du hast zwar die Unverschämtheit, auch dieses Stillschweigen zu erklären, indem du meiner Vaterstadt vorwirfst, ein solches Laster sey daselbst so allgemein und gewöhnlich gewesen, daß man es für kein Laster mehr gehalten. Aber bedenkst du auch, was du sagst? Sind dir die Gesetze von Athen gegen die Verführung der Jugend unbekannt? Nein, sie sind es nicht, du führst sie selber an, und behauptest nur, daß man sie nicht geachtet habe. Diese Ausflucht kann dir aber hier nicht zu statten kommen. Wenn man sich zu dem Untergange eines Menschen verschworen hat: so weiß man auch solchen Gesetzen, die lange geschlafen haben, gegen ihn wiederum Kraft zu geben. Ich würde der Gewalt dieser Verordnungen, die gegen so viele andere unkräftig gewesen, untergelegen haben, sobald man nur das Verbrechen, des du mich beschuldigst, mit einigem Schein der Wahrheit hätte auf mich bringen können.

Ueberhaupt kann es gefährliche Folge haben, die moralischen Grundsätze eines entfernten Volkes nach

etwas anders, als nach seinen Gesetzen und öffentlichen Denkmalen beurtheilen zu wollen. Was würdest du demjenigen antworten, der die Reinigkeit eurer Sittenlehre und die Strenge eurer Religionsgesetze um deswillen verdächtig machen wollte, weil es unter denen, die mit euch das nämliche Religionsgesetzbuch annehmen, eine Gesellschaft schwärmerischer Priester giebt, gegen die die Beschuldigung dieses Verbrechens zum Sprüchwort geworden ist? Würde man auch nur gerecht handeln, wenn man diese Beschuldigung auch nur auf diese Gesellschaft ausdehnen, und ihr vorwerfen wollte, daß ihre Gesetze ein solches Laster erlaubten?

Hast du hierauf das Geringste zu antworten? Was kann es dir aber nunmehro helfen, wenn du noch so sehr darauf bestehst, daß ich der Liebhaber des Aristodemus, des Charmides und des Alcibiades gewesen sey, wofern du nicht erweisen kannst, daß diese Liebe die Schranken der Ehrbarkeit überschritten habe?

Und darauf kann ich mich mit Recht berufen, fuhr er gegen seine Richter fort. In der Sprache und nach den Sitten meines Vaterlandes hatte der Name eines Liebhabers im geringsten nicht einen Sinn, der

ein keuſches Ohr hätte empören können. Man verſtand gewöhnlicherweiſe unter Liebhabern und Geliebten nichts ſchlimmeres als Freunde, die durch die wärmſte Zuneigung mit einander verbunden waren. Die Geſetze der griechiſchen Republiken duldeten nicht allein dieſe Verbindungen, ſondern ſie ſuchten ihre Bürger dazu auf alle Art aufzumuntern. Sie ſuchten durch dieſe Verbrüderungen der feurigſten Freundſchaft einen jeden Bürger mit ſtärkern Banden an ſein Vaterland zu binden, indem ſie durch das rührende Intereſſe eines geliebten Freundes ihm daſſelbe theurer machten, als durch allen geringen Eigennutz. Sie glaubten die edelſten Tugenden der Gerechtigkeit, des Heldenmuths, der Uneigennützigkeit und Selbſtverleugnung nicht feſt genug gegründet zu haben, wenn ſie nur auf deutlichen aber kalten Beweiſen des Verſtandes ruheten, und nicht durch Nacheiferung, Freundſchaft, und Zuneigung in Bewegung geſetzt und bis zur Begeiſterung erhöhet würden. Durch einen ſolchen Geiſt der unzertrennlichen Freundſchaft waren die Thebaniſchen und Cretiſchen Cohorten der Liebhaber unüberwindlich.

Von dieſer warmen Zuneigung erwartete man ferner die beſte Bildung der Jugend zu dem Dienſte

des

des Vaterlandes. Diese Art der Unterweisung, die in freyen Staaten die einzige ist, wodurch man die jungen Bürger zu ihren öffentlichen Pflichten und Verrichtungen zubereiten kann, ist freylich von Euren gegenwärtigen Sitten und Verfassungen so entfernt, daß ihr euch keinen rechten Begriff mehr davon machen könnet. In freyen Republiken muß ein jedes Glied des Staats von den Triebfedern der Regierung unterrichtet seyn, das Interesse seines Vaterlandes kennen, und ihm in den wichtigsten Verfallen zu rathen wissen. Ein jeder muß geschickt seyn, an den öffentlichen Berathschlagungen Theil nehmen zu können und begierig daran Theil nehmen zu wollen. In der Erleuchtung, die er zum Rathgeben, und in der Begeisterung, die er zum Ausführen braucht, kann er sich nicht in den Schulen des Pädagogen entzünden, der weder selbst durch das Interesse des gemeinen Wesens belebt wird, noch jemals an den öffentlichen Angelegenheiten Theil genommen hat. Die Bildung künftiger Rathgeber, Obrigkeiten und Feldherrn mußte also das freywillige Geschäfft der weisesten, verdienstvollesten, und ehrwürdigsten Bürger selbst seyn. Die strengen Gesetze der Spartaner forderten von den ältern Bürgern diese freywillige Erziehung der jüngern zum Dienste der Republik, und sie gingen darin

in so weit, daß sie einen jedlichen sonst rechtschaffenen Bürger blos deswegen bestraften, wenn er keinen Geliebten hatte, den er sich selbst gleich zu machen suchte, daß sie wegen des Versehens eines Jünglinges seinen ältern Freund zur Rechenschaft zogen.

Ihr sehet, Meine Freunde! daß das Amt eines Liebhabers ein sehr wichtiges und ehrenvolles Amt war. Da mich ein besonderer göttlicher Wink beständig dazu antrieb, meine Mitbürger von ihrem thörigten Bestreben nach Macht und Reichthum abzubringen, sie aus den Händen der Sophisten zu reißen, damit sie sich um Tugend und Weisheit zur geschickten Verwaltung des gemeinen Wesens bewerben möchten: so mußte ich mich vorzüglich zum Liebhaber der athenienſischen Jugend aufwerfen; zumal da mich andere obrigkeitliche Aemter nicht an diesem Geschäffte hinderten. Ich konnte also mit Recht sagen: daß ich nichts anders wisse, als, ein Liebhaber zu seyn. Nämlich so wie ein jeder anderer seine besondere Verrichtung hatte, der eine das Amt eines Feldherrn, ein anderer das Amt eines Sophisten, ein anderer das Richteramt, noch ein anderer die Verwaltung der öffentlichen Einkünfte: so war meine einzige Wissenschaft und Verrichtung, mich zu der Jugend zu gesellen, und sie durch Bildung zu

Gott

Gottesfurcht und Tugend, zum künftigen Dienſte des Vaterlandes geſchickt zu machen.

Wer darf mich hier nun wol verdammen, daß ich mich nach der herrſchenden Gewohnheit bequemt, und unter dem Vorwande, mich einem Theile der artigen Lebensart gleichzuſtellen, und ein Liebhaber vieler ſchönen Jünglinge zu ſeyn, zu ſo untadelhaften und würdigen Zwecken gearbeitet habe? Wenn meine Ankläger die Denkmale, woraus ſie Beſchuldigungen gegen mich ſchöpfen, auch wollen zu meiner Rechtfertigung gelten laſſen: ſo werden ſie finden, daß es nicht blos die Schönheit des Alcibiades war, die mich zu ſeinem Liebhaber machte.

Allein geſetzt, die Schönheit des Alcibiades, des Charmides, des Xenophons habe ſo viel über mich vermocht, daß ich dieſe Jünglinge vorzüglich geliebt, ihre Geſellſchaft vorzüglich geſucht hätte. Sie bedurften meiner auch am meiſten; denn ſie hatten am meiſten von den Sophiſten zu fürchten. Auch habe ich nie vorgegeben, gegen körperliche Schönheit unempfindlich zu ſeyn. Ich habe die ſchönen Umriſſe eines reitzenden Körpers nicht ohne Wohlgefallen, bisweilen nicht ohne Entzücken anſchauen können; ich

ich habe mich an dem Wohllaut eines feinen Gliederbaues mit Vergnügen berauscht. Allein nie hat mich ein göttlicher Wink von diesem Wohlgefallen zurückgehalten; vielmehr hab ich geglaubt, daß diese glückliche Empfindlichkeit ein schätzbarer Sinn der Seele sey, den man nicht wie blödsinnige Gymnosophisten verwerfen müsse. Ist das aber gleich eine thierische Brunst, was so natürlich die reinste Begeisterung von dem Anschauen der Schönheit seyn kann? Es giebt zweyerley Arten der Liebe, die eine, aus dem Meere gebohren, ist wild und ungestüm, die andere ist eine goldene Kette, die uns zum Himmel zieht. Wehe denen, die nur eine Art kennen; sie sind an dem edelsten Theile ihrer selbst verstümmelt. Ich habe diesen Schönheitssinn zwar nicht bis in dem Grade der Schwärmerey besessen, worin ihn mir mein Freund Plato beylegt. Ihr wißt, was dieser liebenswürdige Träumer von der unaussprechlichen, unsterblichen Urschönheit gedichtet hat, die rein und unverstellt in den ätherischen Gegenden wohnt, und von da zu uns herabgekommen ist, deren schwache Züge aber in den untern Regionen nur dem geübten Auge bemerkbar sind. Ich habe meiner Phantasie nie diesen hohen Flug erlaubt; ich bin aber auch nicht gegen belebte Schönheit ganz unempfindlich gewesen.

Auch

Auch habe ich den Liebhabern thieriſcher Wollüſte mit Verachtung begegnet, ohne die Nachſicht zu vergeſſen, die man der menſchlichen Schwachheit ſchuldig iſt, wenn ſie dem Eindruck der körperlichen Schönheit untergelegen, und wenn nach der ſinnreichen Fabel meines Freundes Plato, das irdiſche Roß ſeinen edlen Gefährten etwas abwärts gezogen, ohne ihn doch ganz von ſeinem hohen Fluge abzubringen.

Was meynen Sie, mein Freund! wenn Sokrates ſo zu Freunden der Weisheit geredet hätte, welches Herz würde ſich haben enthalten können, ihm Beyfall zuzurufen? Aber ſein Ankläger? Wenn ihn die Gründe des Weiſen nicht überzeugt hätten: müßten ihn nicht wenigſtens ſeine Beſcheidenheit, ſeine Sanftmuth und Gelaſſenheit beſchämt haben?

Erläuterungen einiger Stellen in der neuen Apologie des Sokrates.

Diejenigen Beweiſe und Erörterungen, die ich nicht dem Sokrates ſelbſt habe in den Mund legen können, werde ich als Zuſätze unter gewiſſe Hauptartikel bringen, damit man ſie deſto leichter überſehen könne.

1. Wie ſehr die Verächter der Religion einen Weltweiſen, wie Sokrates, der ſich aus ihrer Aufklärung und Empfehlung ein ſo ernſtes Geſchäfft gemacht, in ihrem Wege finden, davon zeugen ſo manche Verſpottungen deſſelben, die man bey ihnen antrifft. Hr. Mozeman führt das Beyſpiel des Bolingbroke aus Lelands Abriß der deiſtiſchen Schriften an. (Soer. Eere geh. 2. St. S. 2.) Die Stelle, worauf Leland zielt, ſteht in Bolingbrokes Schriften, 2. B. S. 73. Ein einſichtsvoller Gottesgelehrter vertheidigt den Weltweiſen folgendergeſtalt: „Dieſer Beſte der Menſchen in der heidniſchen Welt wurde, weil er feſt an der Wahrheit hing, in ein Gefängniß geworfen, und erwartete mit der Heiterkeit und Entſchloſſenheit eines Märtyrers ſeine ungerechte Hinrichtung. Er hörte nicht auf, bis ans Ende, ſeinem Character und den Umſtänden, wer-

in er ſich befand, gemäß, ſeine Freunde zu ermahnen, daß ſie die Tugend üben, ſich über die Sinnlichkeit zu intellectuellen Genüſſen erheben, und das erſte und beſte Weſen nachahmen möchten. Ich will mich nicht bey der Gewalt der Rede aufhalten, womit er ſich bey dieſer Gelegenheit an ſeine Freunde wandte, die ſo groß iſt, daß man kaum den Reitzen ſeines Geſprächs widerſtehen kann. Die Größe, welche ich bewundere, iſt in dem Betragen des Sokrates, in ſeiner Unterwerfung unter die Vorſicht, in ſeinem Siege über ſeine Feinde und über die Welt, die aus einem ſtarken Vertrauen auf eine glückliche Zukunft entſprang.„ *Hutcheſon's* Sketch of the phil. Char. of Bolingbroke, Sect. IV. S. 95. Man kann ſowol die Lehren als das Beyſpiel des Sokrates zum Unterricht und zur Beſchämung dem Leichtſinne dieſer Sophiſten mit gutem Erfolg entgegenſetzen; ſo wie es Cudworth in folgenden Worten gethan hat: „Uebrigens hab ich dieſe Reden des Sokrates, womit er Gott und die Vorſehung ſo hoch erhebt, vornemlich aus der Urſach größtentheils ganz abgeſchrieben, damit ich diejenigen, die ſich heutiges Tages vor nichts mehr in Acht nehmen, als öffentlich einen Gott und eine Religion zu bekennen, etwas ſchamroth mache, woferne dieſe Leute nicht ſchon alle Scham verlohren haben.„ Syſt. int. Cap. 4. §. 23.

2. Wer

2. Wer ſich auf den Zuſammenhang der Wahrheiten verſteht, der darf nur etwas von den Lehren des Sokrates wiſſen, um überzeugt zu ſeyn, daß die Einheit Gottes ein weſentlicher Theil ſeines Religionsſyſtems müſſe geweſen ſeyn. Es iſt unnöthig, zu dem, was Cudworth (Syſt. int. Cap. 4. §. 23.) und Brucker (Hiſt. phil. V. 1. P. 2. L. 2. Cap. 2. §. 6.) darüber geſagt, noch etwas weiter hinzuzuſetzen. Die meiſten Kirchenväter übertrieben in dieſem Stücke die Reinigkeit ſeiner Philoſophie. Sie behaupteten, daß ſie gar nichts von einem Glauben an untergeordnete Götter enthalten habe, und daß der Weltweiſe der Märtyrer dieſes Glaubens an Einen Gott geworden ſey. Keines von beiden iſt der genaueſten Wahrheit gemäß. Sokrates Götterlehre war freylich unendlich von der Götterlehre der Poeten und des gemeinen Volkes verſchieden. Inſonderheit machte er ſich ein ernſthaftes Geſchäfft daraus, dieſelbe von den Verzierungen der Fabel zu ſäubern, die Götter ohne die Schwachheiten und Leidenſchaften, ohne die ſchändlichen Laſter vorzuſtellen, die ihnen die Sage der öffentlichen Religion beylegte. Dieſe Bemühung war ſchon mehr als genug, ſeinen Feinden Gelegenheit zu geben, daß ſie ihn als einen Verächter der Götter anklagen konnten. Daher läßt es ſich begreifen, wie er nach dem Xenophon

im 1. B. der ſokratiſchen Denkwürdigkeiten den Göttern habe opfern und an göttliche Eingebungen glauben, und doch in der Götterlehre von dem Volke verſchieden ſeyn können. Er hielt es nämlich für wahrſcheinlich, daß es außer dem höchſten Gott, dem Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge noch gewiſſe Dämonen gebe, eine höhere Claſſe von endlichen Geiſtern, die von dem höchſten Gotte der Regierung gewiſſer Theile des Weltbaues vorgeſetzt ſeyn, und dieſes Amt unter der Aufſicht und nach dem Willen des höchſten Weſens führten. Sie äußerten ſeiner Meinung nach ihren Einfluß auch auf die Menſchen, indem ſie ſie von manchen Dingen benachrichtigten, ſie abmahnten, warnten, zurückhielten. Zu der Claſſe dieſer Geiſter gehörte ſein Schutzgeiſt, deſſen Verrichtungen auf ſeine Seele er uns an mehr als einem Orte beſchreibt. Eine neuere Metaphyſik kann dieſe Verrichtungen wol aus der Natur der Seele ſelbſt ohne außernatürliche Einflüſſe erklären. Es iſt daher allerdings richtig, was Montaigne (Eſſays L. I. C. XI.) ſagt: „Der Dämon des Sokrates war vielleicht ein gewiſſer Antrieb des Willens, der ſich ihm ohne den Rath der Ueberlegung darbot. In einer recht reinen und durch beſtändige Uebung der Weisheit und der Tugend zubereiteten Seele iſt es wahrſcheinlich, daß dieſe, obgleich

gleich ſchnellen und unüberlegten Antriebe allezeit wichtig, und würdig waren befolgt zu werden.„ Aber ſo hat es Sokrates nicht verſtanden; er hielt dieſe ſchnellen Antriebe des Willens wirklich für die Eingebungen eines Dämons auſſer ihm. Er ſchloß ſeine Philoſophie in die engern Grenzen der Moral ein, und nur ſofern ſie dieſer dienen konnten, erſtreckte er ſeine Unterſuchungen in das Gebiet der Geiſterlehre. Es können alſo einige Vorurtheile in dieſer letztern ſeiner übrigen Philoſophie nicht zum Vorwurf gereichen, und überdem hat er dieſe Vorurtheile mit allen Weiſen des Orients, mit der alten ebräiſchen Philoſophie, mit der Schule des Pythagoras, mit nicht wenigen Kirchenvätern, worunter ſich ſo gelehrte Männer, als Clemens von Alexandrien und Origenes befinden, und mit vielen Neuern, als Olearius und Le Clerc (Pneumat. Sect. 2. Cap. 3 §. 4.) gemein.

3. Herr Hofſtede beſchuldigt den Sokrates des Ehrgeizes. (Beurth. Bel. S. 200.). Ich ſetze zu dem, was ich den Weltweiſen in der Apologie ſelbſt zu ſeiner Rechtfertigung ſagen laſſe, nur die Kleinigkeit hinzu. Hr. H. hatte dieſe Beſchuldigung in den Worten vorgebracht, womit Sokrates dem Antiſthenes ſeine Ehrſucht vorwirft. „Ich ſehe, ſagte er, deine Ehrſucht

durch deinen zerlumpten Mantel.„ Man kann nicht anders urtheilen, wenn man des Herrn H. Worte recht genau ansieht, als daß er geglaubt hat, dieser Vorwurf sey in dem Diogenes Laertius nicht dem Antisthenes, sondern dem Sokrates gemacht worden. Auch haben die Gegner des H. H. dieses Versehen mit Recht gerüget. Er vertheidigt sich (in s. verth. Beurth. S. 68.) damit, daß er vorgiebt, er habe diese Worte des Sokrates nur auf ihn selbst angewandt. Es wäre verlohrne Mühe, über eine solche Kleinigkeit zu streiten. Es sey damit, wie es wolle, so muß man allemal den Hrn. H. bedauren, daß er das Platte in dieser scherzhaften Anwendung nicht gefühlt hat. Wenn der Spott, der darin soll enthalten seyn, nicht ohne Salz seyn soll: so muß er einen Cyniker treffen, der sich durch eine prahlerische Vernachlässigung seines Aeußerlichen von andern zu unterscheiden sucht. Und auch von dieser Art des philosophischen Stolzes war Sokrates weit entfernt. (S. den Diogenes Laertius L. II. Segm. 28. und die Anmerkung des Menage.)

4. Die Feinde des Sokrates haben immer auf die Beschuldigung der unnatürlichen Liebe am meisten bestanden. Ich will diese Beschuldigung, ohne das Wortgepränge, womit sie vorgebracht wird, und mit allem kalten

kalten Blute, das ein Freund der Wahrheit dabey behalten kann, beurtheilen. Es ist ein verhaßtes Geschäfft, von einem Manne, dem die Menschheit so viel zu danken hat, ein scheußliches Gemählde zu machen, und dazu die Farben aus allen Orten zusammenzusuchen. Würde es nicht für die Wahrheit und Tugend vortheilhafter seyn, die Thaten, die der Weise verrichtet, die Gesinnungen, die ihn belebt, die Lehren, die er ins Licht gesetzt und andern mitgetheilt hat, zu einem Bilde zusammenzustellen, das uns unterrichten und zur Liebe des Wahren und Guten beleben könnte? Eine solche Abschilderung würde nicht nur wahr, sondern auch der Tugend zuträglich, wenigstens der Menschlichkeit gemäß seyn.

Die Zeitverwandten des Sokrates sagen uns, daß er mit schönen Jünglingen umgegangen sey, daß er sie geliebt, daß er sich für ihren Liebhaber öffentlich ausgegeben habe. Es ist die Frage, von welcher Art diese Liebe gewesen sey. Herr Hofstede kennt keine andere, als die, wovor Sokrates den Critias warnet, und die in der Brunst unreiner Lüste bestehe. Daß es aber noch eine andere edlere geben müsse, weiß ein empfindliches Herz aus seinem eigenen Gefühle, und daß die Liebe des Sokrates eine solche gewesen sey, davon müs-

ſen wir überzeugt ſeyn, oder wir müſſen alle Vermuthungen von menſchlichen Characteren aus der Uebereinſtimmung ihrer Beſtandtheile aufgeben. Wenn Herr Hofſtede davon keinen Begriff hat, ſo kann man weiter nichts als die Achſeln zucken.

Die Worte: παιδερασία, ἔρως, ἐραστὴς, und ἐρώμενος, παιδικὰ, haben nichts anders als etwas ehrbares und heiliges angezeigt. Das beweiſt Gesner in ſ. *Socrates ſanctus paederaſta* (in Comm. Goett. T. II. S. 23.) weitläuftig. Ich habe die Bedeutung derſelben in der Zoologie entwickelt, und ſetze hier nur eine Stelle des Plutarchs hinzu, die auch der Verfaſſer der vier Briefe gegen den Hrn. H. angeführt hat. Plutarch iſt in ſeinem Buche von der Erziehung der Kinder zweifelhaft, ob er einem Vater rathen ſolle, ſeinen Sohn einem Liebhaber, d. i. einem Lehrer, zu übergeben. Ein argwöhniſcher Vater würde ſeiner Meinung nach immer beſorgen, der Liebhaber möchte die Unſchuld ſeines Sohnes verführen. „Wenn „ich aber wiederum erwäge, fährt er fort, daß ein So„krates, ein Plato, ein Xenophon, ein Aeſchines, ein „Cebes, und der ganze Haufen ſolcher Männer, die „Liebe der Jünglinge gebilligt, und ſelbſt Knaben zum „Unterricht, zur Zucht und zur Sittenbildung andern

„andern

„anvertraut haben: ſo werde ich ganz anders, und „möchte gern ſolche Männer nachahmen. Euripides „ſagt: in einer gerechten, mäßigen und tugendhaften „Seele giebt es eine andere Liebe.„ Plutarch von Erziehung der Kinder, Cap. 14. N. 35. 36. Dieſe beſſere Liebe war die Liebe des Sokrates. Es iſt unmöglich, daß in einer Seele, wie die ſeinige, eine andere Platz finden ſollte. Ein Menſch, der ſich in allen unreinen Lüſten herumwälzt, iſt unfähig, Geſinnungen, wie die ſeinigen, ſein ganzes Leben hindurch beſtändig zu unterhalten; ſeine Augenblicke in der Erforſchung und Ausbreitung der Wahrheit, in der ſteten Begeiſterung des Guten bis an ſein Ende hinzubringen. Dazu gehört eine nüchterne, wachſame Seele, eine Seele, die ſich nicht den Geſchmack an der moraliſchen Schönheit in dem Dienſte viehiſcher Lüſte verdorben hat. Man kann die Nothwendigkeit eines reinen und mäßigen Herzens zur Tugend und Glückſeligkeit nicht nachdrücklicher und beredter einſchärfen, als es Sokrates gethan hat. Er verwies dem Critias, der nicht nachließ den Euthydemus mit ſeiner unreinen Liebe zu verfolgen, ſeine viehiſche Brunſt, in folgenden Worten: *ὅτι οἰκὸν δοκοίη πάσχειν ὁ Κριτίας, ἐπιθυμῶν Εὐθυδήμῳ προσπίπτειν, ὥσπερ τὰ ὑποδήματα τοῖς λίθοις.* Xenophon Memor. Socr. Ll. c. 2. n. 30. „Da er die

„Mäßigkeit der Uebung des Guten ſo zuträglich hielt:
„ſo gab er darin ſeinen Freunden das beſte Beyſpiel;
„und in ſeinem Umgange ermahnte er ſie ohne Unter-
„laß, mäßig zu ſeyn. — Ich erinnere mich, daß er
„einsmals ſich folgendergeſtalt über die Mäßigkeit
„unterredete: Sage mir, Euthydemus, ſcheint dir
„die Freyheit für den einzelnen Menſchen und für
„einen Staat ein Gut zu ſeyn? — Allerdings! —
„antwortete dieſer. Wer nun von ſeinen körperli-
„chen Lüſten beherrſcht, und das Beſte zu thun ge-
„hindert wird, hältſt du den für frey?] — Nichts
„weniger — erwiederte er; denn frey ſeyn und das
„Beſte wählen iſt einerley. — Dünken dir alſo nicht
„die Unmäßigen Sclaven zu ſeyn? — Ja wohl. —
„Glaubſt du, daß die Unmäßigen blos gehindert
„werden, das Gute zu thun, oder werden ſie nicht
„auch zu den ſchändlichſten Dingen gezwungen? —
„Ich glaube, verſetzte er, daß ſie ſowol zu dieſen
„gezwungen, als an jenem gehindert werden. —
„Wofür hältſt du die Herren, die ſowol das Gute
„hindern, als zum Böſen zwingen? — Bey Gott,
„für die allerſchlimmſten. — Welche Knechtſchaft hältſt
„du aber für die ſchlimmſte? — Die Knechtſchaft un-
„ter den ſchlimmſten Herrn. — Sind alſo nicht die
„Unmäßigen in der ſchlimmſten Knechtſchaft? —

„Aller-

„Allerdings.“ — Xen. ibid. L. 4. c. 5. ferner L. 2. c. 1. Wenn ein Mann von ſolchen Geſinnungen ſagt, daß er keine andere Kunſt gelernet habe, als die Kunſt der Liebhaber: ſo kann er wol nur eine tugendhafte Liebe meynen; eine ſolche, wodurch die innere Reinigkeit nicht verletzt wird, und die mit den Lüſten nichts gemein hat; oder man müßte die gröſten Ungereimtheiten annehmen, und glauben, daß die verworfenſte Unſittlichkeit neben der redlichſten Gewiſſenhaftigkeit in der nämlichen Seele könne Platz haben.

Es müßten alſo nähere Anzeigen daſeyn, die uns zwängen, ſeinem Umgange mit ſchönen Jünglingen die ſchändlichſte Deutung zu geben. Dieſes müßten Facta ſeyn, die ſich auf unwiderlegbare Zeugniſſe gründeten. Es iſt aber ſehr unwahrſcheinlich, daß man dergleichen beybringen könne. Denn wenn nur die geringſte Vermuthung von dieſer Art der Verderbung der Jugend vorhanden geweſen wäre: ſo würde Ariſtophanes und die Ankläger des Sokrates nicht ermangelt haben, Nutzen daraus zu ziehen. Die Athenienſer hatten ausdrückliche Geſetze gegen das Verbrechen, wovon hier die Rede iſt, die man in Gesners angeführter Abhandlung finden kann. Mit Herrn H. zu ſagen, das Laſter ſey ſo gemein geweſen,

daß die Geſetze dagegen aus der Gewohnheit gekommen, heißt den Weltlauf ſehr wenig kennen. Wenn man jemandes Untergang beſchloſſen hat: ſo ſucht man alle Geſetze gegen ihn auf, ſo giebt man ihnen alle ihre Kraft wieder, wenn ſie auch noch ſo lange geſchlafen haben.

Allein man führet Facta an, die keinem Zweifel mehr Platz laſſen ſollen, von welcher Art die Liebe des Sokrates geweſen ſey. Und die ſind ſein Umgang mit dem Charmides und dem Alcibiades. Man darf indeß nur die Zeugniſſe unterſuchen, worauf man dieſe Anklage gründet, um zu ſehen, wie ſehr dem Hrn. H. daran gelegen ſey, den Sokrates ſchuldig zu finden, und wie ſehr ihm dazu alle Gründe gleich gut ſind. Zuförderſt iſt es mit nichts bewieſen, daß in der Stelle des Aeſchines im Anfange des 3ten Geſprächs Charmides ein Geliebter des Sokrates genannt werde. „Der andere, heißt es, (nämlich Charmides) iſt Liebhaber und Geliebter,„ ohne das Fürwort, welches die Perſon anzeigt; und dieſe Perſon kann der Wortfügung nach, Alkias, Glaukon oder Damon, nur nicht Sokrates ſelbſt, ſeyn. Hiernächſt würde es noch immer nicht können bewieſen werden, daß hier von einer ſtrafbaren Liebe die Rede ſey; wenigſtens hat

kein

kein Ausleger, der nicht mit Hrn. H. einerley Sache vertheidigt, an einen solchen Sinn gedacht. (S. Fischeri Ind. ad Aesch. Dial.) Die andere Stelle, welche den Charmides betrifft, ist in des Plato Gespräch, das von diesem Jünglinge den Namen führt. Sokrates war von Potidäa aus dem Lager zurückgekommen. Bald nach seiner Ankunft in Athen besuchte er eine Schule, worin die Jünglinge zu ihren Kampfübungen zusammenkamen. Die Kämpfer, welche aus der edelsten Jugend von Athen bestanden, liefen ihm entgegen, versammleten sich um ihn herum, und hießen ihn mit vielem Freudengeschrey willkommen. Ihre Bekleidung war, nach der Beschäfftigung, worin sie Sokrates antraf, nachläßig genug, um ihm die Schönheit ihres jugendlichen Körpers nicht ganz zu verheelen. Unter ihnen zeichnete sich Charmides am meisten aus. Sokrates wurde ihn gewahr. Dieser Anblick, fügt der Weltweise hinzu, setzte mich in Begeisterung. In dieser einfältigen Erzählung kann man unmöglich das Schändliche finden, das Hr. H. dem Sokrates vorwirft. Hr. H. hat aber durch eine kleine Veränderung in der Uebersetzung der ganzen Sache eine andere Gestalt gegeben. Er bezieht die Worte: Was unter den Kleidern war, (τα ενδον τα ἱματια) auf

das

das vorhergehende: die bedeckten Glieder (de bedekte Leden). Das ſcheint an ſich ſelbſt eine Kleinigkeit, allein es wird wichtig, indem Hr. H. dem Ausdrucke Glieder eine Deutung zu geben ſcheint, worauf eine uneingenommene Einbildungskraft für ſich nicht kommen würde. Dieſe Vorausſetzung allein, deren Schande man nicht auf die Rechnung des Plato ſetzen muß, giebt der Anklage des Hrn. H. einiges Gewicht. In dem Texte des Plato ſelbſt iſt es mit dürren Worten ausgedruckt, daß es die Schönheit der Seele, die ſich in dem Charmides durch einen ſchönen Körper geoffenbaret habe, geweſen ſey, die den Sokrates bey dem Anblick dieſes Jünglings außer ſich geſetzt. (Man ſehe darüber den 4ten Brief des Philalethes Arethoph. S. 122. u. ff. wo der Charmides des Plato ſehr gründlich beurtheilt iſt.) Dieſes iſt nichts weniger als unwahrſcheinlich. (S. den Max. Tyr. 12. Rede, n. 8) Xenophon beſchreibt den Charmides als den vortrefflichſten jungen Mann von Athen. „Als Sokrates einſt mit „dem Charmides, dem Sohne Glaukons, einem „unvergleichlichen jungen Manne, der zu den Staats„geſchäfften weit geſchickter war, als viele andere, die „ſich damit abgaben, zuſammen war, ſagt er: ſo re„dete er ihn alſo an, u. ſ. w. Xenophon Mem. Socr. L. III.

L. III. c. 7. Ich weiß nicht, wie man denken muß, um einen ſolchen Mann auf ein zweydeutiges Wort in Verdacht zu haben.

Von dem Alcibiades will ich nur wenig ſagen, und dieſe Erläuterungen mit einer allgemeinen Anmerkung beſchließen. Der Verdacht wegen einer ſtrafbaren Liebe zwiſchen dem Sokrates und dieſem Jünglinge beruht auf einer Stelle des Plato in ſeinem Gaſtmahle, die auch Nepos angeführt hat, und beide ſagen gerade das Gegentheil von dem, was man dem Weiſen ſchuldgiebt; beide bezeugen, daß Alcibiades, der mit dem Sokrates in einem Bette geſchlafen, von ihm aufgeſtanden ſey, wie ein Sohn von ſeinem Vater. Herr H. erkennt ſelbſt, daß das Zeugniß des Plato ganz zum Vortheil des Weltweiſen ſey. (Beurth. des Bel. 23. Cap.) Er ſucht es aber dadurch zu entkräften, daß er behauptet, Nepos habe dieſem Zeugniſſe ſelbſt keinen Glauben beygemeſſen. Geſetzt, dieſes ſey ſo, wie es nicht iſt, (ſ. C. Nozemans Socr. Eere geh. 2. St. 3. Cap.) wie kann der Ausſpruch des Nepos, der an vierhundert Jahr nach dem Sokrates gelebt hat, mehr gelten, als der Ausſpruch ſeines vertrauteſten Freundes?

Ueber-

Ueberhaupt können die ſpätern Nachrichten nichts gegen den Sokrates beweiſen. Was könnte es ſeinem Ruhme ſchaden, wenn in Zeiten von ſo verderbten Sitten, als unter den erſten römiſchen Kaiſern, da der Begriff von einer reinen Liebe zu ſchönen Jünglingen verlohren gegangen war, elende Wollüſtlinge die unſchuldige Liebe eines weiſen Mannes nach ihren viehiſchen Begierden abgemeſſen hätten? Doch muß man ſich hüten, den Juvenal zu dieſer Anzahl zu rechnen, der, obgleich ein bittrer Freund, doch immer ein Freund der Tugend war. Die Stelle in ſeiner zweyten Satyre:

Caſtigas turpia, quum ſis
Inter *ſocraticos* notiſſima foſſa cinaedos.

beweiſt gar nicht, was ſie beweiſen ſoll. Socratici cinaedi ſind hier lüderliche Wollüſtlinge, die für groſſe Philoſophen wollen angeſehen ſeyn. Der neueſte franzöſiſche Ausleger des Juvenals, Duſaulx überſetzt dieſe Stelle: Toi le plus infame cloaque de la bande Socratique, und macht dabey die Anmerkung: „C'eſt „à dire le plus corrompu *de tous ces faux Sages,* „*qui ſe diſent Sectateurs de Socrate;* car il faut bien „ſe garder de ſoupçonner un ami de la vertu „auſſi conſtant que Juvenal, d'avoir fait alluſion „aux *bruits honteux, que la calomnie ſema contre les*

„*mœurs.*

„*moeurs de cet homme juste et integre.* Ariſtophane „lui-même, ce vil inſtrument des ennemis de „ce grand philoſophe, n'oſa l'attaquer à cet „egard.„ Das Laſter, deſſen man den Sokrates beſchuldigt, iſt ſo unnatürlich, daß es beſondere Veranlaſſungen haben muß. Eine aufmerkſame Beobachtung lehrt uns, daß nur folgende Umſtände dieſe Veranlaſſungen ſeyn können. Eine viehiſche Luſt, die ſchon alles erſchöpft hat, und ihre Befriedigungen außer dem gewöhnlichen Wege ſucht, die Vielweiberey, und diejenige ſelbſtſüchtige Denkungsart, die in den heiligen Gefängniſſen, worin ein Geſchlecht von dem andern getrennt lebt, entweder aus Noth, oder als eine natürliche Folge der Einſamkeit und erzwungenen Enthaltſamkeit entſteht. Ich glaube zur Ehre der Menſchheit, daß ein Menſch einer widernatürlichen Luſt nur unter ſolchen Umſtänden nachhängen könne; und in keinem von dieſen Umſtänden befand ſich die gerechte, reine, erleuchtete und freye Seele des Sokrates.

Das Urtheil eines ſo bedachtſamen Richters, als Bruckers, muß von nicht geringer Wichtigkeit für die Unſchuld des geſchmäheten Weiſen ſeyn. Es lautet in ſeiner Hiſt. crit. phil. T. I. S. 539. alſo: „Et pul„cram quidem formam vehementer amabat, ita

„tamen,

„tamen, ut invictam ſervaret continentiam.
„Sunt quidem inter veteres, qui ei objecerunt,
„pulcritudini Alcibiadis inferiorem, et juve-
„num corruptorem fuiſſe. — Sed impuden-
„tiſſimam hanc eſſe calumniam, non ſolum to-
„ta vitae Socratis ratio, quem vel pueri no-
„rant, rerum venerearum gulaeque eſſe
„omnium contentiſſimum, ſed et Ariſtophanis
„ſilentium probat, qui, licet mercede condu-
„ctus, omne impietatis genus Socrati objece-
„rat, παιδεραστίας crimen tamen ei non expro-
„bravit. ' Occaſionem vero atrox crimen ei
„imputandi obtulit inimicis Socratis, quod
„non tantum Alcibiades, qui formoſiſſimus
„ejus temporis juvenis erat, cum eo eſſet fre-
„quentiſſimus, ſed et homines corporis pulcri-
„tudine notabiles amaret, quod ſcilicet crede-
„ret, formoſum domicilium inhabitari a for-
„moſa mente.„

Neue Apologie des Sokrates,

oder

Unterſuchung der Lehre von der Seeligkeit der Heiden,

von

Johann Auguſt Eberhard,
Prediger in Charlottenburg.

BIBL. VNIVERS. LIPS.

Zweyter Band.

Mit Königl. Preuß. allergnädigſter Freyheit.

Berlin und Stettin,
bey Friedrich Nikolai.
1778.

An Se. Excellenz

den

Freyherrn von Zedlitz,

Königl. wirklichen Geheimen Staats- und Juſtiz-Miniſter, Chef des geiſtlichen Departements, ꝛc. ꝛc. ꝛc.

Hochgebohrner Freyherr!

Gnädiger Herr!

Ich überreiche Ew. Excellenz eine Schrift, der das Publikum das Verdienst der Freymüthigkeit zugestanden, und die es in diesem Betracht einiger Aufmerksamkeit werth gehalten hat. In einem Minister,

der, wie Ew. Excellenz, mit dem vielumfassenden Geiste und der Thätigkeit eines Staatsmannes gründliche Kenntniß und warme Liebe zu allen nützlichen Wissenschaften vereinigt, findet die so oft unterdrückte, aber für die Erleuchtung des menschlichen Geschlechts so nöthige Freyheit zu denken den kräftigsten Beförderer. Ew. Excellenz bin ich schuldig, Ihnen öffentlich, durch Zueignung dieses Werks Rechenschaft zu geben, wie ich die-

dieſe unter Ew. Excellenz Schutze mir gewährte Freyheit angewendet habe; mir ſelbſt, und jedem Verehrer der Wahrheit bin ich ſchuldig, Ew. Excellenz öffentlich dafür aufs eifrigſte zu danken, und öffentlich zu ſagen, wie tief ich das Glück empfinde, frey bekannt machen zu dürfen, was ich für wahr und nützlich halte, indeſſen dieſe edle Freyheit, in nicht wenig Ländern ſo manchem redlichen Unterſucher der Wahrheit verſagt wird.

Ich verharre mit der ſchuldigſten Ehrfurcht,

Ew. Excellenz

Charlottenburg,
den 16ten März 1778.

gehorſamſter Diener,
Johann Auguſt Eberhard.

Vorrede.

Wenn ich in dieſem zweyten Theile meiner Apologie des Sokrates verſchiedene Unterſuchungen des erſten Theils wirklich mehr aufgeklärt und berichtigt habe, ſo iſt mein vornehmſter Zweck erreicht. Ich erkenne, daß mir dazu manche gedruckte und ungedruckte Erinnerungen ſehr nützlich geweſen ſind. Auch den Wink, daß ich mich im erſten Theile zu ſehr auf Vernunftſchlüſſe eingeſchränkt, habe ich in dieſem Theile nicht ungenutzt gelaſſen. Denn ob ich mich zwar nicht in weitläuftige Ausle-

gungen vieler einzelner Schriftſtellen habe einlaſſen können: ſo habe ich doch jedesmahl die allgemeinen hiſtoriſchen Grundſätze anzugeben geſucht, wodurch ihr Verſtand bey einem nachdenkenden Leſer kann erleichtert werden.

So ſehr ich durch dieſe Methode dem billigen Verlangen einiger meiner Leſer habe entgegengehen wollen, ſo wenig kann ich mich doch noch immer von der Gründlichkeit des Vorwurfs überzeugen, womit H. D. Erneſti in ſeiner neueſten theol. Bibliothek meine Unterſuchungen hat abzuweiſen gemeynt, daß ſie nämlich bloſſe Philoſophie enthielten. Ich ſehe zwar nicht, wie ſie dadurch, daß dieſer Vorwurf gegründet wäre, ſchlechter

wür-

würden, wofern die Philoſophie, die ſie enthalten, nur wahre Philoſophie iſt. Denn die Theorien der theologiſchen Syſteme ſind auch nichts anders als Philoſophie, und können alſo durch nichts anders als durch Philoſophie beurtheilt werden. Sollte nun die Philoſophie der theologiſchen Syſteme zu allen Zeiten als untrüglich und unverbeſſerlich verehret werden: ſo müßte man auch alles Denken und Fortſchreiten in den übrigen Wiſſenſchaften verbieten, oder man müßte der Theologie unterſagen, von den Aufklärungen und Erweiterungen der Philoſophie Gebrauch zu machen. So hat die Sorbonne in Frankreich durch ein Geſetz ihre Lehrer und Schüler auf den Gebrauch

der

der ſcholaſtiſchen Philoſophie eingeſchränkt, und allen übrigen philoſophiſchen Kenntniſſen den Zugang verboten. Wenn ihr dieſe Verfügung ganz gemächlich ſcheinen mag, wenn ſich ihre Ruhe, ihr Anſehen, ihre Untrüglichkeit innerhalb den Mauern ihrer Schule dabey recht wohl befinden mag, ſo befindet ſich die Religion auſſerhalb denſelben deſto ſchlechter dabey. Denn indem ſie bey ſich ſelbſt den Fortgang der Wiſſenſchaften zu keiner Berichtigung der Einſichten in der Religion nutzt, und alſo dieſen Einfluß der erweiterten Kenntniſſe in die öffentliche Religion hindert: ſo können die Lehren der Religion und der natürlichen Philoſophie einander nicht erleuchten, aufklären, beſtimmen, berichtigen,

fruchte-

fruchtbar machen, das Religionsgebäude der Kirche bleibt Aberglauben, und die natürliche Philoſophie, die der richtigen und einleuchtenden Grundſätze der natürlichen Theologie entbehren muß, artet in Gottesleugnung aus.

Es iſt alſo zur Erhaltung und Ausbreitung ungeheuchelter Religionsempfindungen höchſt zuträglich, daß man die Aufklärung der Begriffe aus der Philoſophie auch in die Theologie herüberbringe. Denn ohne dieſe freundſchaftliche Mittheilung dieſer beyden Wiſſenſchaften unter einander, die ohnedem nicht im Reiche der Wahrheiten, ſondern nur in den Büchern getrennt ſind, iſt die Mittelſtraße zwiſchen dem Aberglauben und der Gottesleugnung nicht zu finden.

Es kann mich alſo nicht gereuen, in meine Unterſuchungen Philoſophie gebracht, d. i. die Philoſophie zur Berichtigung der Begriffe des theologiſchen Syſtems angewendet zu haben. Daher habe ich aber die heilige Schrift zu Rathe zu ziehen nicht unterlaſſen. Da iſt mir dann der Fleiß gelehrter Ausleger ſehr zu Statten gekommen, indem ich Gelegenheit gehabt habe, zu bemerken, wie ſehr die verbeſſerte Schriftauslegung der richtigern Beſtimmung der theologiſchen Begriffe anjetzt zu Hülfe komme. Dieſe Begriffe haben durch die richtigere und genauere Erklärung der Bibel eine Erweiterung erhalten können, die eine ehemahlige unvollkommnere Auslegung nicht verſtattete. Das

iſt

iſt die Urſach, warum bey A. G. Baumgarten eſtmahls die nämlichen philoſophiſchen Grundſätze nicht auf die nämlichen Schlußfolgen führten, worauf ich bey der Beſtimmung der theologiſchen Begriffe gekommen bin, weil ſich nämlich in ſeinen Schlußreihen noch Vorderſätze fanden, die ſich auf eine unvollſtändige Schriftauslegung gründeten.

Ich bin übrigens keineswegs wider die Beybehaltung der gewöhnlichen theologiſchen Sprache; ich wünſche nur, daß man die Bedeutung ihrer Kunſtwörter richtiger und genauer beſtimmen möge. Dahin muß man ſich in allen Wiſſenſchaften, und, meiner Einſicht nach, auch in den theologiſchen bearbeiten. Wenn

man das nicht vernachläßigt: so kann man alsdann, so weit man es zuträglich findet, die hergebrachte Terminologie stehen lassen. Diese Methode wird auch in den philosophischen Wissenschaften von wahren Weltweisen mit Nutzen befolgt. Denn sie haben dem großen Keppler ihren Beyfall darin nicht versagt, daß er die Terminologie der ältern Astronomie beybehalten, indem er ihr den richtigen Sinn der neuern Astronomie untergelegt hat. Charlottenburg, den 6. März 1778.

I. Ich

I.

Ich dachte es wohl, mein werthester Freund! daß die Briefe, die ich Ihnen vor einigen Jahren geschrieben habe, ob sie wohl zu einem ziemlichen Buche angewachsen waren, unserm Streite noch kein Ende machen würden. Es geht bey einem denkenden Geiste so geschwinde nicht mit der Ueberzeugung. Er muß eine Reihe von Wahrheiten erst lange von allen ihren Seiten, in allen ihren Verbindungen angeschaut haben, und mit jeder vertraut geworden seyn, bevor er zur Ruhe der Gewißheit gelangen kann. Wir können vielleicht unsern Briefwechsel noch lange fortführen, ehe Sie mich oder ich Sie gewonnen habe. Ich lasse mir daher Ihre Herausforderung, das, was wir einmahl begonnen haben, weiter fortzuführen, gern gefallen. Da wir die Hauptsache in Sicherheit haben, — daß es denen, die in Geduld und guten Werken nach dem ewigen Leben trachten, ewig wohlgehen solle — da wir unsere Ehre nicht darin setzen, uns einander zu besiegen, sondern zu belehren: so können wir immer ohne Unruhe, Ungeduld und Rechthaberey fortfahren.

Die Entſcheidung unſers Streits mag ausfallen wie ſie will, wohl uns! wenn ein jeder ſeine Sache mit Wahrheitsliebe, Schonung und Beſcheidenheit geführet hat. Wir werden alsdann doch immer den Lohn unſerer Mühe davon bringen, — geſetzt, daß wir unſere Unterſuchung hienieden nicht vollenden ſollten — und ach! wie viele werden wir noch jenſeits des Grabes zu vollenden haben — daß wir gethan haben, was unſers Amts iſt, daß wir der Wahrheit näher gekommen ſind, und daß wir die Kräfte unſers Verſtandes für die Ewigkeit nicht vergebens geübt haben.

Sie haben mir alſo wichtige Einwürfe entgegen zu ſetzen? — Geſtehen Sie es, mein werther Freund, daß die verſchiedenen Schriften, die gegen unſere Briefe in Deutſchland und Holland erſchienen ſind, und wovon wenigſtens ein dunkler Ruf bis in Ihre gegenwärtige Einſamkeit muß gedrungen ſeyn, auch wohl das Ihrige mögen beygetragen haben, Sie wieder zu beunruhigen. Ich will Ihnen gar kein Geheimniß aus dem Inhalte dieſer Schriften machen, und — damit Sie ſehen ſollen, daß es mir vielmehr noch immer um die Unterſuchung der Sache ſelbſt zu thun iſt, ſo ſollen Sie es von mir ſelbſt erfahren,

welches diese Schriften sind, und was das Gute ist, das Sie enthalten. Sie sollen sogar, zugleich mit den Gedanken, die Sie mir mitgetheilt haben, der Leitfaden seyn, woran wir in der Entwickelung und Aufklärung unserer Begriffe über so wichtige Materien fortfahren werden. Muthen Sie mir aber nicht zu, daß ich jedem Verfasser Schritt vor Schritt folge, wohin ihn der Gang seiner Gedanken leitet. Meine Briefe würden dadurch eine polemische Gestalt erhalten, die Ihnen und mir gleich fürchterlich ist, wir würden uns oft von der Hauptsache in Nebendinge verliehren müssen, und ich würde am Ende nicht wissen, wie ich meinen Untersuchungen das Licht, die Methode und das Interesse geben sollte, die sie auch für den entschlossensten Forscher bedürfen, wenn er nicht über ihnen ermüden soll. Wenn Ihnen die Methode, der ich in unserm ersten Briefwechsel gefolgt bin, nicht unbequem geschienen hat: so mag sie auch noch in der Folge unsere Methode bleiben.

Ich werde Ihnen also eine getreue Anzeige von den wichtigsten Schriften thun, die gegen unsere ersten Briefe erschienen sind; Sie werden es hernachmals mir überlassen, daß ich an dem, was mir darin

am ſtärkſten geſchienen, meine Gedanken, nach meiner Art, weiter entwickele. Von gelehrten Zeitungen und Tagebüchern werde ich nur das mitnehmen können, was nicht Machtſpruch iſt, ohne doch allemahl darauf verweiſen zu können. Da man dergleichen Blätter nicht immer ſelbſt beſitzen kann: ſo bleibt nur höchſtens der allgemeine Eindruck von ihren Urtheilen und Gründen im Gemüthe; und dieſer iſt zu unſerm gegenwärtigen Zweck hinreichend.

In Deutſchland ſind mir nur zwey Schriften bekannt geworden, wovon die Eine gegen das ganze Buch, und die Andere gegen ein Hauptſtück deſſelben gerichtet iſt. Nach den Verunglimpfungen und Ketzernamen, die Ihrem armen Freunde ſein Buch von vielen Gottesgelehrten, öffentlich und heimlich, zugezogen, hätte man mehr als dieſe Eine theologiſche Widerlegung vermuthen ſollen; denn die Andere iſt von einem großen Schriftſteller, der dem Stande nach kein Gottesgelehrter iſt. Allein, wie geſagt, Eine Widerlegung, und tauſend Verunglimpfungen! Warum? — das werden Sie ſich ſelbſt eben ſo gut ſagen können, als ich es Ihnen immer ſagen mag.

Die

Die erste Schrift also ist folgende:

Die neue Apologie des Sokrates, oder die Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden von Hrn. Joh. Aug. Eberhard, Prediger in Berlin, beurtheilt von M. Gotthelf Friedrich Oeseld, Pastor und Inspektorn zu Löfnitz. Leipzig, bey Böhme. 1773. 8.

Die innere Aufschrift dieses Buches: Bescheidene Prüfung einiger Lehrsätze in u. s. w. ist der Wahrheit vollkommen gemäß. Es wäre zu wünschen, daß alle Streitigkeiten, und am meisten die theologischen, mit der Bescheidenheit geführt würden, womit dieser Schriftsteller seine Sache vertheidigt hat. — Aber ein ganzes Buch von dreyßig Bogen auf sieben Bogen beurtheilt! — Sie können wohl denken, mein werther Freund! wie eine solche Beurtheilung, — sey sie auch noch so bescheiden und wahrheitliebend — wie die ausfallen müsse. Einer Erörterung, die noch so tief in die Sache hineingeht, — wo nicht ein Machtspruch — doch höchstens eine Schuldistinktion entgegengesetzt, das ist Alles, was da auch der Beste thun kann.

Ich muß Ihnen die Richtigkeit dieſes Urtheils an einigen Beyſpielen fühlbar machen. Ich hatte geſagt: (S. 94. der n. Ap. des Sokr. neue Aufl.) „Es „thaten ſich freylich wiederum hiebey (bey der Erſetzung der extenſiven Unendlichkeit der Leiden durch „die intenſive) eine große Menge Schwierigkeiten „hervor; als: von der Unmöglichkeit intenſiv unendlicher Leiden in einem endlichen Subjekt, „von der Unähnlichkeit der unendlichen Dauer und „einer unendlichen Beſchaffenheit, für die kein „gemeinſchaftlicher Maaßſtab zu erdenken iſt. Man „hat ihnen aber durch neue Vorausſetzungen zu entgehen geſucht, die eben ſo wenig ihren Grund in „der richtigerklärten Schrift haben.“

„Um nur eine anzuführen: ſo hat man den Abgang an der Unendlichkeit der erduldeten Strafen „ſelbſt durch die unendliche Würde der leidenden „Perſon erſetzt.

Hr. Oetfeld trägt dieſe Anmerkung ſo vor: (S. 24. ſeiner Prüf.) „weil eine extenſive Unendlichkeit durch eine intenſive Unendlichkeit „nicht aufgehoben werden könne; und ſetzt hinzu; „Man miſſet die Kraft nach der Größe der

„Han-

„Handlung und nach der Länge der Zeit, in der ſie „vollbracht wird. Die Zeitlänge iſt alſo als eine „protenſive Größe der Maaßſtab für die Kraft als „eine intenſive Größe. Ein ſtärkerer kann in einer „kürzern Zeit eben das thun, was ein Schwächerer „in längerer Zeit vollbringt. Eine ſehr ernſtliche „Bekehrung geſchieht viel geſchwinder, als eine we„niger ernſtliche Bekehrung. Es iſt alſo möglich, „daß eine protenſive Unendlichkeit durch eine intenſi„ve Unendlichkeit kann erſetzt werden. Die Ver„nunft kann nicht den geringſten Widerſpruch darin „entdecken.“

Keinen Widerſpruch darin, daß Handlung und Zeit, die erſte im geraden, die andere im umgekehrten Verhältniße das Maaß der Kraft iſt; aber gewiß darin, — daß ein endliches Subjekt unendlich leiden, und darin — daß ein unendliches Subjekt überhaupt leiden ſoll. Denn nach dem eigenen Geſtändniß des H. O. gehört eine unendliche Kraft zu unendlichen Leiden, dieſe unendliche Kraft aber iſt eine Vorſtellungskraft; und eine unendliche Vorſtellungskraft hat lauter Vorſtellungen, die im höchſten Grade deutlich ſind, zum Leiden gehört aber Gefühl, verwirrte Vorſtellungen.

Ich hätte das vielleicht in meinen ersten Briefen selbst gleich so entwickeln sollen; ich sehe nun wohl, wie Unrecht man hat, wenn man die Hofnung des Beyfalls auf das Weiterdenken mancher Leser gründet.

Da indeß nun einmahl dieser Widerspruch in seinem Lichte dasteht: so bleibt allerdings nichts übrig, als daß man, mit einigen Gottesgelehrten, die Unendlichkeit des Subjekts bloß auf die Würde desselben einschränkt, und annimmt, daß diese den endlichen Leiden einen unendlichen Werth giebt. Da habe ich nun erklärt, daß sich zwischen diesen beyden Unendlichkeiten, der zu erduldenden Leiden und der Würde des leidenden Subjekts, kein gemeinschaftlicher Maaßstab erdenken lasse. Diese Schwierigkeiten aufzulösen, das hätten Sie gewiß von einem Widerleger erwartet; und das zu thun, ließ dem H. O. ohne Zweifel seine Kürze nicht zu.

Ich habe behauptet, daß die Idee der Beleidigung ein Grund des göttlichen Strafrechts sey, der Gottes unwürdig ist. (S. 17.) H. Oerfeld druckt meine Meynung so aus, als wenn ich gesagt hätte: „daß Gott von den Menschen nicht beleidigt

„wer-

„werden könne, ſondern unendlich weit über „die Beleidigungen des ohnmächtigen Men„ſchen erhoben ſey.“ Und darauf beweiſt er, daß Gott allerdings beleidigt werden könne, in einem Sinne, indem es mir, zu leugnen, nicht einge„fallen iſt, und, was das meiſte, von dem hier nicht die Rede war. Wenn Beleidigungen Gottes ſollen ein Grund ſeines Strafrechtes werden, ſo müſſen es Beleidigungen Gottes, als Regenten ſeyn, und wie ſich Gott, in dieſem Charakter verhalte, das heſſe ich in der Folge in ein helleres Licht zu ſetzen. Jetzt begnüge ich mich, zu wiederholen, daß ich in dem gewöhnlichen Sinne keine eigentlichen Beleidigungen Gottes überhaupt, noch weniger aber als Gründe für die Nothwendigkeit einer vertretenden Genugthuung zulaſſen kann. Auch das wiederhole ich, daß Faustus Socin gerade auf dieſe Idee von der Beleidigung Gottes durch die Sünde ſeine ganze Widerlegung der gewöhnlichen Lehre von der Genugthuung gebaut habe.

Die Bemerkung, (S. 114. der 2. Ap.) daß die „vollkommenſten Strafen auch auf das Beſte des Be„ſtraften abzielen,“ weiſet H. O. mit der Diſtinktion ab: „daß die Strafen die Beſſerung des Sün„ders

„ders zur Absicht haben, ist gewiß. Man nennet „sie deswegen pœnas medicinales: Aber es giebt auch „pœnas exemplares. Es giebt pœnas vindicativas ad „demonstrationem justitiæ & ad ulciscendas læsiones „oppressorum necessarias." Sollte man nicht meynen, daß vor diesen Schuldistinktionen alle beschwerlichen Wege, die man in Erforschung der Wahrheit antrift, auf einmahl eben werden? — Haben denn die rächenden Strafen mit dem sittlichen Zustande der Menschen keine Harmonie? — Giebt es in dem Reiche Gottes nichts als rächende Strafen, keine, die auch exemplarisch, und keine exemplarische, die auch korrektiv sind? Auch dieses hoffe ich Ihnen in meinen künftigen Briefen in ein so gutes Licht zu setzen, als man in dergleichen Materien wünschen kann. Schon so viel kann ich hier im voraus anzeigen, daß mir wenigstens kein erheblicher Naturrechtslehrer bekannt geworden, der nicht das Recht zur Rache im Stande der Natur, zum rächenden Kriege unter unabhängigen Staaten, und zur Strafe in der bürgerlichen Gesellschaft aus dem Rechte von künftigen Beleidigungen abzuschrecken, herleitete. Plato sagt schon: kein Weiser straft, weil gesündigt worden ist, sondern damit nicht ferner gesündigt werde. Kann man also schon bey mensch-

lichen

lichen Strafen die rächenden den exemplarischen entgegen setzen, wenn die erstern ihre Rechtmäßigkeit daher erhalten, daß sie einen exemplarischen Nutzen haben?

Ich habe Ihnen hier, mein werther Freund! nicht die unwichtigsten Antworten ausgezogen, die H. O. meinen Betrachtungen entgegensetzt. Habe ich nun wohl zuviel gesagt, wenn ich behauptet habe, daß er lange Untersuchungen mit kurzen Distinktionen abzufertigen glaubt?

Man kann sich, wenn man ein solches Verfahren auch an den geschickten Verfechtern hergebrachter Meynungen wahrnehmen muß, mancher traurigen Betrachtungen nicht erwehren. Die Wahrheit wird also als eine Sache angesehen, die man durch Verjährung besitzen kann; alles, was in der Untersuchung derselben beygebracht wird, kann mit jeder Antwort abgewiesen werden, weil man vor dem Leser, der Richter ist, seinen rechtmäßigen Besitz bewiesen zu haben glaubt, so bald man nur irgend etwas, sollte es auch nur die Wiederholung des untersuchten Satzes seyn, geantwortet hat. In einem mündlichen Gespräche würde man mit solchen Antwor-

werten nicht lange auskommen; aber die Unterhaltung durch die Presse ist so langsam, und alle Schriftsteller sind nicht gleich rüstig!

Wie ganz anders ist folgende Schrift:

Leibnitz von den ewigen Strafen.

in dem vortreflichen Werke, welches noch immer unter der Aufschrift fortgesetzt wird:

Zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Im ersten Beytrage n. VII. von S. 201. an.

Ich gestehe Ihnen recht aufrichtig, daß ich es gar nicht erwartet habe, daß unsere gemeinschaftliche Untersuchungen die Aufmerksamkeit eines Mannes, wie Herr Lessing, auf sich ziehen würden. Alles, was ich in denselben geleistet zu haben glaube, giebt mir das geringe Verdienst, einige ausgemachte Vernunftwahrheiten auf theologische Fragen angewandt, und diese dadurch ihrer Entscheidung näher gebracht zu haben, eine Methode, die wohl schon von manchen ben-

denkenden Köpfen gebraucht ist, die aber in den theologischen Schulen bisher noch so gemein nicht war. Mit Lust werde ich mich also an die weitere Erörterung der Dauer der göttlichen Strafen machen, da diese Materie dadurch, daß sich Hr. Lessing mit ihr beschäfftigt, einen neuen Anstoß erhalten hat. Dem Leser, der sich unterrichten will, thut es weiter nichts, daß dieser große Schriftsteller hie und da sich eine Bitterkeit in der Beurtheilung meines Unternehmens erlaubt hat, die ich nicht veranlaßt zu haben glaube. Indem ich mich von dem Strome der Gedanken zu dem Schlußsatze meiner Untersuchung habe forttragen lassen, habe ich nicht daran gedacht, wie viel Philanthropie oder Scharfsinn zu Behauptung desselben gehöre; so wie ich keinen Sterblichen kenne, dessen Philanthropie und Scharfsinn die Gränze aller menschlichen Philanthropie und alles menschlichen Scharfsinns seyn müßte. (*)

Der

(*) Ich ziele hier auf die Worte, womit Herr Lessing seine Abhandlung beschließt: (S. 240.) „— O meine Freunde, warum sollten wir scharfsinniger als „Leibnitz, und menschenfreundlicher scheinen wollen als Sokrates."

Bey der Nachricht von den holländiſchen Streitſchriften darf ich kürzer ſeyn; weil ſie uns, als Deutſche, nicht ſo nahe angehen. Da wir unſere Unterſuchungen gewiſſermaaßen aus den Niederlanden nach Deutſchland herüber getragen hatten: ſo war es kein Wunder, daß die Fortſetzung dahin wieder zurück gieng, woher ſie ſich angeſponnen hatten. Sie erinnern ſich noch, daß unſere Briefe in die franzöſiſche und holländiſche Sprache überſetzt wurden, unter der Aufſchrift:

Examen de la Doctrine touchant le ſalut des Payens, ou Nouvelle Apologie pour Socrate par M. I. A. Eberhard, Miniſtre à Berlin. à Amſterdam chez E. van Harrevelt. 1773. 8.

und

Nieuwe Apologie voor Socrates of Onderſoek der Leere, angaande de Zaligheid der Heidenen, door Johann Auguſt Eberhard, lutheriſch Predicant in Berlin. Uit Het Hoogduitſch vertaald. In's Gravenhage, by Pieter van Cleef. 1773. 8.

Der franzöſiſche Ueberſetzer hat ſeiner Ueberſetzung eine Vorrede vorgeſetzt, worin er meine Abſicht bey der Unterſuchung der erörterten Lehrſätze ſo richtig

und

und ſtark ausdruckt, daß ich ſeine Worte mit Vergnügen zu den meinigen mache, um denen, die vielleicht dieſe Briefe noch auſſer Ihnen leſen möchten, den ſo oft angezeigten Geſichtspunkt, recht genau und feſt ins Auge zu bringen. Er ſagt: „— Man kann „die Schriften nicht allgemein genug bekannt ma„chen, die die Menſchen lehren, ſich zu ertragen und „zu lieben, ſtatt ſich einander zu haſſen, zu verfol„gen und zu verdammen. — — Mögte doch end„lich die geſunde Vernunft allein herrſchen, der Par„theygeiſt ſchweigen, und ein jeder in ſeiner Sphäre „ſein eigenes Glück genieſſen, und ſeinen Brüdern „das ihrige gönnen.“

Dieſe Geſinnung zu befördern, nicht, vergeſſene Streitigkeiten wieder aufzuregen, iſt meine Abſicht geweſen. Man darf nicht an dem Wohl der Menſchheit verzweifeln, wenn man ſieht, daß es noch Seelen giebt, die das verſtehen und den Werth und die Wohlthätigkeit menſchlicher Geſinnungen zu ſchätzen wiſſen.

Der erſte Angriff geſchah in folgender Schrift:

Apologie voor de Leer der Verſoeninge; of de gewigtig Leerſtuk van den Chriſtelyken Godsdienſt bewer-

bewerzen en gered tegens de Zwarigheden van den Heer J. A. Eberhard — voorgeſteld in Zyn Eerw. Nieuwe Apologie voor Socrates, door Johannes Tyſſel, Lutheriſch Leeraar te S.hiedam. In's Gravenhage, By Iſaac du Mee. 1774. 8.

Hierauf folgte:

Reflexions ſur la nouvelle Apologie pour Socrate de M. J. A. Eberhard, Miniſtre à Berlin, par Dan. Theod. Huët, Paſteur de l'Egliſe Walonne d'Utrecht, à Utrecht chez A. van Paddenburg. 1774. 8.

Den Beſchluß machte:

Eenige Leerſtukken von den proteſtantiſchen Godsdienſt, in eene Beoordeling der Gronden, op welken de Zaligheid den Heidenen door den Heer Eberhard wordt toegewezen, verdedigd door Mr. Hieronymus van Alphen. Te Utregt, By A. van Paddenburg, en J. van Terveen. 1775. 8.

Ich würde unbillig ſeyn, wenn ich die Schonung womit mich dieſe gelehrte Männer behandelt haben, nicht

nicht erkennen wollte. In so vielen Stücken verschiedener Meynung seyn, und doch der Achtung nicht vergessen, die man der Freymüthigkeit und Wahrheitsliebe schuldig ist, und in so großen, weitläuftigen Büchern! Gestehen Sie, mein Freund! daß das nicht sehr gemein ist. Der einzige Herr Huet läßt hie und da seiner Lebhaftigkeit den Lauf, und dichtet mir Absichten an, an die ich, ohne abgeschmackt zu seyn, nicht gedacht haben kann. Er meynt, ich sey stolz genug, die holländischen Gelehrten belehren zu wollen, und bricht in eine Ironie aus, die ich nicht Ursach finde, hier zu wiederholen. In der That ich weiß nicht, ob sich ein jeder, der über Lehrsätze, worüber andere Gelehrte auch geurtheilt haben, seine Meynung sagt, gerade nothwendig das hohe Ansehen geben müsse, diese Gelehrten belehren zu wollen. Unsere Briefe wurden zwar allerdings durch die Streitigkeiten über den Bellsar, und insonderheit über die Holländischen veranlaßt; das ist aber auch alles. Wenn sie für ein Publikum bestimmt waren, so waren sie es gewiß für das Deutsche. Daß sie in die französische und holländische Sprache übersetzt wurden, das ist gewiß ohne unser beyder Zuthun geschehen; denn bis auf diese Stunde sind uns diese Uebersetzer gänzlich unbekannt. Wie

kann man aber ein deutſches Buch für holländiſche Leſer beſtimmen?

H. Huet meynt, unſer Streit ſey nicht „über die „Seeligkeit der tugendhaften Heiden.“ Wenn er nicht darüber iſt, ſo weiß ich nicht, worüber er ſeyn kann. Denn wer hat je die Seeligkeit laſterhafter Menſchen behauptet? Ob aber dieſe Tugendhaften in Betracht ihrer Tugend der Seeligkeit von Gott gewürdigt werden, das iſt eine Frage, zu deren Entſcheidung ich bereits verſchiedene Gründe beygebracht habe, die nach meiner Meynung einige Ueberlegung verdienen; und ich hoffe deren in der Folge noch mehrere beyzubringen. Ob ſie ferner den Namen der Tugendhaften verdienen, das muß ſich aus den Gründen entſcheiden laſſen, die ich denen entgegen zu ſetzen geſucht habe, die ihnen denſelben haben ſtreitig machen wollen. (*)

Doch ich vergeſſe beynahe, daß ich an einen Deutſchen ſchreibe, dem das Schickſal eines Buches bey Fremden vielleicht ziemlich gleichgültig iſt. Dieſes Schick-

(*) S. N. Vgl. S. 302. neuſ. Ausg.

Schicksal hängt natürlicher Weise von der Gestalt der Litteratur eines jeden Landes ab, also von dem Inbegriff der Wahrheiten, die, wenigstens unter dem gelehrtern Theile desselben, ausgemacht sind. Es ist natürlich, daß der Schriftsteller von den Wahrheiten ausgeht, die bey seiner Nation ausgemacht sind, und, wofern er überzeugen und nützen will, auf diesen bis zu seinem Lehrbegriffe fortbaut. Schon diese Betrachtung muß es ausweisen, wie schwer es sey, daß Fremde, wenn sie nicht unabläßige Theilnehmer an einer benachbarten Litteratur sind, von den Werken derselben treffend und billig urtheilen. So ist in Deutschland die Theorie der neutestamentlichen Sprachart, die von Priestern und Opfern hergenommen ist, durch den Herrn D. Ernesti (*) beynahe gänzlich aus Reine gebracht worden; indeß daß Herr Tyssel diese Sprachart (**) bey dem hergebrach-

(*) Ernesti Opp. Theol.

(**) Apol. der Leer van der Verlotning. p. 79. 180. u. f. f.

ten Vertretungssystem, noch immer zum Grunde legt.

Ich bin also weit entfernt, diesen Schriften ihren Werth abzusprechen; aber ich darf ihn doch auf die Lage und die Gestalt der Litteratur einschränken, zu der sie gehören. Es würde überflüssig seyn, sich durch sie in Erörterungen führen zu lassen, die bereits in bekannten Büchern zu Ende gebracht sind. Sie haben immer dem Kreislaufe menschlicher Kenntnisse achtsam zugesehen, mein werther Freund! haben Sie dabey nicht die Anmerkung gemacht, daß manche Arme dieses großen Stromes sich mehr an einigen Orten verweilen, ohne die nachbarlichen Gegenden zu berühren, bis die Hinderniß, die seinen Fall aufhielten, aus dem Wege geräumt sind, oder ein Zufall das Herüberleiten befördert hat? Ist diese Gemeinschaft einmahl eröfnet: so folgt der Strom der übrigen Einsichten von selbst.

Nach diesen Grundsätzen werde ich in der Fortsetzung unserer Untersuchungen verfahren müssen. Ich werde mich auf das einschränken müssen, wohin uns unser beyderseitiges Bedürfniß in dem

Stoff

Reiche der Wahrheit zunächſt führet, und wenn von unſern Unterhaltungen der Welt fernerhin etwas bekannt werden ſollte: ſo müſſen wir ſie ihrem Schickſale überlaſſen, und es abwarten, ob und wo ſie Eingang finden werden.

II.

Ich würde Sie nicht in diese Laufbahn der Prüfung Ihrer erlernten Grundsätze gezogen haben, wenn Sie mir nicht selbst entgegengekommen wären. Und noch, da Sie bereits so viele Schritte darin gethan haben, würde ich Ihnen das Stillestehn und Zufriedenseyn rathen, wenn ich bloß für Ihre gegenwärtige Ruhe und Behaglichkeit sorgte. Ich weiß es nur zu gut, es ist ein gewaltsamer Zustand, wenn man aus seiner alten Ueberzeugung herausgerissen wird, und noch nicht wieder Land gefunden hat, wo man seinen Fuß sicher niedersetzen kann. Allein man muß doch da durch, wenn man sich selbst von seinem Glauben Rechenschaft geben will. Was wir Ueberzeugung zu nennen pflegen, ist oft nichts anders als Gewohnheit gewisser Gedanken, mit denen wir uns bekannt gemacht haben. Wie schwer läßt sich diese in vielen Fällen von der wahren Ueberzeugung unterscheiden, der die Seele geneußt, wenn das innre Auge wirklich das Ideenband selbst anschaut. Es ist dem menschlichen Geiste nicht möglich, allemahl die Gründe seines Gewißseyns

bey der Hand zu haben; meiſtentheils muß es ihm an einem dunkeln Erinnern, an einem gefühlten Eindrucke der Beweiskraft, die ihn ehemals befriedigt hat, genug ſeyn. Wie leicht iſt es ſich hier zu irren, und zu glauben, daß ehemals die Vernunft die Verbindung auch zwiſchen denen Gedanken eingeſehen habe, deren ganze Ueberzeugungskraft bloß auf der Gewohnheit des wiederholten Nebeneinanderdenkens derſelben beruhet. Inzwiſchen haben wir auf ſolchen Grundſätzen immer fortgebauet. Wenn alſo dieſe Gründe erſchüttert werden: ſo wankt das ganze Gebäude unſers Wiſſens, und ſo iſt unſere Ruhe dahin. Nun müſſen wir von neuem anfangen zu lernen, zu prüfen, uns mit ungewohnten Gedanken bekannt zu machen, und Schritt vor Schritt zu gehen, um nicht wieder Gefahr zu laufen, in die Luft gebaut zu haben. Iſt es Wunder, daß der Geiſt, dem bey ſeiner bisherigen Ueberzeugung ſo wohl war, vor dieſer ſauren Mühe und bangen Unruhe zurückſtrebt?

Sie ſehen, ich ſehe die Sache der Gönner hergebrachter Meynungen, die ihnen theuer ſind, bloß weil ſie hergebracht ſind, aufs Beſte. So darf ich Sie aber bey Ihnen ſehen, und ach! daß ich es bey Allen dürfte!

Diese Liebe zur Bequemlichkeit, diese Scheu seinen Glauben anzubrechen, aus Besorgniß, daß man alsdann mit der vernünftigen Untersuchung werde immer weiter fortdringen müssen, das Alles, oder wenigstens ein dunkeles Vorgefühl davon, macht indeß, daß man sich so gut als man kann, gegen alle Aufforderungen zum Prüfen und Forschen zu wehren sucht. Können Sie, mein Freund! für die unbegreiflichen Verunglimpfungen des Untersuchungsgeistes, die sich in den theologischen Streitschriften so häufig finden, eine andere Quelle entdecken; so belehren Sie mich. Lassen Sie uns aber nur einigen der gewöhnlichsten Vorwürfe etwas näher in die Augen schauen, und Sie werden bald sehen, daß ich nicht unrecht frage: wenn man seiner Sache so gewiß ist, warum will man alle Erörterungen an der Thür abweisen? In der That sehr vieles, was von diesen vorläufigen Gründen gegen den Gebrauch der Vernunft in Prüfung der Glaubenslehren am öftersten pflegt wiederholt zu werden, soll ein unvortheilhaftes Licht auf die Gesinnungen dererjenigen werfen, die sich in diese Prüfungen und Aufklärungen des Lehrbegriffs einlassen. Stolz und Selbstvertrauen, Menschengefälligkeit, Vortheil ihrer Neigungen, das sollen die Triebfedern seyn, die den

prüfenden Verstand in Bewegung setzen. — Gewiß ein sonderbarer Stolz, der so vieles nicht zu wissen gesteht, der so wenig den Verstand seiner Brüder beherrschen will, der so sehr die Rechte Anderer verehrt, der so wenig zu entscheiden sich erdreistet, und den Einsichten seiner Mitforscher so bequemen Raum läßt, immer nur zu der einfältigen Lehre Jesu von den ungeheuren Bücherbänden der allwissenden Thomisten und Skotisten zurückruft! Und Menschengefälligkeit?

Man hatte den Unitariern schon ehemals den Vorwurf gemacht: daß sie die Religionsgeheimnisse bestritten, um sich des Beyfalls der Menge zu versichern. Es ist, sagte man, ein schweres Joch für die menschliche Vernunft, wenn sie sich unter den Glauben von drey göttlichen Personen, von einem Menschgewordenen Gott, von einer unbedingten Prädestination u. s. w. beugen soll. Man meynte wenn die ersten Reformatoren, nachdem sie sich schon durch die Verwerfung der Transsubstantiation so viel Anhänger verschaft, noch weiter gegangen wären, so würde ihr Anhang noch größer geworden seyn. — Allein Männer, die das menschliche Herz besser kennen, haben hiegegen bemerkt, daß, wenn

es den Reformatoren bloß um Beyfall zu thun gewesen wäre, sie gewiß durch Verwerfung geheimnißvoller Lehren einen ganz unrechten Weg würden gewählt haben. „Die spekulativen Religionsgeheim„nisse beunruhigen den ungebildeten Verstand nur „sehr wenig, sagt Bayle; (*) höchstens machen sie „einem Lehrer der Theologie etwas Mühe, der sie „erklären und gegen die Einwürfe der Irrgläubigen „retten will. Auch können einige andere nachden„kende Personen, die sie mit zu vieler Neubegierde „erforschen wollen, über dem Widerstande ihrer Ver„nunft ermüden; allein der übrige Theil der Men„schen ist darüber in einer vollkommnen Ruhe; sie „glauben, oder glauben zu glauben, alles was man „ihnen sagt, und sie ruhen ganz sanft auf dieser Ue„berredung. Man müßte also die Welt nicht ken„nen, wenn man denken wollte, der Bürger, der „Bauer, der Soldat, der Edelmann würden eines „schweren Joches los werden, wenn man ihnen den „Glauben an die Dreyeinigkeit oder an die persönliche „Vereinigung erließe.“ Man irrt sicherlich, wenn man diesen Weg der Geheimnisse für den schmalen Weg der Religion hält, es ist der Weg der Tugend, auf

(*) S. Bayle Dict. H. & Cr. Art. Socin. (H)

auf den ſie den eiteln ſchwachen Menſchen bringen ſoll, der ſeinen Leidenſchaften nicht geräumig und bequem genug ſcheint.

Die Beſchuldigung, daß die Einwürfe unſerer Gegner Eingebungen von Fleiſch und Blut ſeyen, iſt freylich ſehr gemein. (*) Es wäre aber zu wünſchen, daß man endlich einmahl eine ſichere und allgemeine Regel hätte, vermittelſt welcher man es einer Einwendung ſogleich anſehen könnte, daß ſie von Fleiſch und Blut herkömmt. Denn jede Parthey leitet die Einwürfe ihrer Gegner aus dieſer Quelle her; und ſo iſt dieſe Beſchuldigung ein Ball, den man ſich wechſelsweiſe zuwirft, um den Streit, nicht zu endigen, ſondern zu verewigen.

Wenn alſo durch alle die angeführten Beſchuldigungen gar nichts ausgemacht wird: ſo bleibt nichts übrig, als den Maaßſtab der Vernunft ſelbſt zur Hand

(*) Bayle iſt über dieſe Materie weitläuftiger bey Gelegenheit eines Streites zwiſchen Saurin und le Blanc in des erſtern Examen de la Theol. de Mr. Jurieu. S. Dict. Hiſt. & Crit. Art. Beaulieu Rem. (D)

Hand zu nehmen, und in der Anwendung deſſelben mit aller Gewiſſenhaftigkeit zu verfahren.

Halten Sie mir es noch einmahl zu Gute, daß ich wiederum ihre Ungeduld mit dieſer Vorrede aufgehalten habe. Sie wird nicht unnütz ſeyn, wenn ſie eine oder die andere Bedenklichkeit zu beruhigen vermag, die uns ſo oft mit Bangigkeit erfüllt, wenn wir uns das, was wir mit heiligem Schauer verehrt haben, zu beurtheilen erkühnen. Ich werde nun ruhig fortfahren, und mich hinführo, ſo wenig als möglich, von dem geraden Wege verlieren.

Es ſoll Ihnen nichts an Ihrer Ruhe verkümmert werden; denn wenn hie und da eine zu dreiſte oder zu ſpitzfindige Beſtimmung aus unſern großen theologiſchen Syſtemen wegfallen ſollte: ſo wird das immer kein wahrer Verluſt ſeyn. Erhalten wir deſto ſicherer das, was die eigentliche Lehre des urſprünglichen Chriſtenthums iſt: ſo wird uns dieſes vorſichtige Unterſcheiden des Nothwendigen von dem Nichtnothwendigen in unſerm Glauben deſto beſorgter für das Erſtere, und deſto duldſamer und ruhiger in Anſehung des Letztern machen. Und das iſt eigentlich,

wie

wie ich vielleicht nur schon zu oft gesagt habe, mein Hauptzweck bey diesem ganzen theologischen Briefwechsel. Ich kann Ihnen, mein werther Freund! hierüber meinen Sinn nicht klärer und nachdrücklicher darlegen, als mit den merkwürdigen Worten des vortreflichen Simon Episcopius: (*) „Ich „würde aus diesem ganzen Streite über die fünf Ar„tikel so viel nicht machen, sagt er, wenn er nicht „mit dem andern Streite über den Unterschied der „nothwendigen und nicht nothwendigen Lehrstücke des „Christenthums, oder über die gegenseitige Dul„dung der Christen, so genau zusammen hienge."

Zwar weiß ich wohl, daß diese Gesinnung anfängt, häufig unter uns verdächtig gemacht zu werden; ich weiß es, daß verschiedene Gottesgelehrten einen Mann nicht empfindlicher beschimpft zu haben glauben, als wenn sie ihn mit dem Namen eines Toleranten brandmarken. Ich weiß aber auch

(*) Quinque articulanam litem tanti non facerem, nisi conjunctam sibi haberet eam, quæ est de Discretione necessariorum dogmatum a non necessariis, sive de mutua Christianorum tolerantia. *Episcopius* apud Hist. nammum. S. 122.

ſo ſehr von dem andern abweichenden Sinn beylegt. Und hat nicht ein jeder mehr oder weniger Recht, wenn er nun aus dieſen Schriften Meynungen herleitet, die von andern noch ſo ſehr verſchieden ſind?

Ich. Freylich iſt das nicht zu verwundern, und daß ich mich nicht darüber wundere, können Sie aus demjenigen erſehen, was ich vorhin von der Vieldeutigkeit aller Wörter geſagt habe, die unſinnliche Begriffe ausdrucken. Die Verſchiedenheit der Bedeutungen muß natürlicherweiſe deſto größer angenommen werden, je größer die Entfernung, und je verſchiedener die Denkungsart und die Philoſophie der Zeiten iſt, worin wir ſie gebraucht finden. Ich ſchließe daraus, daß der Sinn vieler Stellen wohl ſchwerlich eine ausgemachte Gewißheit haben kann; daß alſo mehrere Sinne, freylich nicht zugleich hermeneutiſch wahr, aber doch zugleich wahrſcheinlich ſeyn können. Allein eben daraus ſchließe ich weiter, daß, wenn wir über den Sinn ſo vieler Religionslehren in der Bibel nicht hermeneutiſch gewiß werden, wir entweder auf die Gewißheit von ihrer logiſchen Wahrheit Verzicht thun, oder ſie anderswoher erhalten müſſen. Können nun die Lehren, von denen uns die Bibel unter-

terrichtet, auch aus der Vernunft erkannt werden: ſo hat die Sache keine Schwierigkeit. Hier haben wir nicht allein untrügliche Kennzeichen der Wahrheit für unſere Urtheile, wir ſind uns auch des Umfanges der Begriffe bewußt, aus welchen dieſe Urtheile beſtehen.

Wenn wir nach dieſen Grundſätzen die Lehren eines poſitiven Religionsſyſtems von einander ſondern: ſo können wir darin unterſcheiden: 1. nothwendige Vernunftwahrheiten, 2. wahrſcheinliche Sätze, oder ſolche, die nicht aus der Vernunft weder als wahr noch als falſch erkannt werden, die eben ſo wenig hermeneutiſch gewiß ſind, oder, wenn ſie es wären, auf keinem unleugbaren äußern Grunde der Wahrheit beruhen, 3. unwahrſcheinliche, 4. falſche. Dieſe Sonderung der Lehren einer poſitiven Religion hat ſchon Herbert von Cherbury verſucht; allein er ſtand in der Ketzerrolle und man hat ſich nicht die Mühe genommen, ihren Grund zu unterſuchen. Sie ſehen aber, daß ſie in der Natur der Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniß einen ziemlich ſichern hat. Nur die nothwendigen Vernunftwahrheiten können unleugbar gewiß, alle andern, die bloß auf Zeugniß beruhen, können höchſtens wahrſcheinlich ſeyn.

Hier

Hier erhalten wir einen vernünftigen Maaßstab, wonach wir den wahren Werth einer positiven Religion mit Nutzen für unsere Tugend sowohl als für unsere Duldsamkeit schätzen können. Je mehr reine und richtige Vernunftwahrheiten sie enthält, je mehr sie dem Gebrauche der Vernunft in der Untersuchung ihrer Lehren günstig ist, desto mehr wird sie Empfehlung verdienen. Was zu ihrer Ueberlieferung und äußeren Beglaubigung gehört, jede Lehre, die nur auf diese Art kann beglaubigt werden, wird immer nur zu einem größern oder geringern Grade der Wahrscheinlichkeit können gebracht werden, und nur in Ansehung dieser wird man sagen dürfen, daß die Bekenner verschiedener positiver Religionen zugleich können Recht haben. Soll ich Ihnen dieses in einem Bilde ausdrucken: so kann ich es nicht besser als mit der vortreflichen Fabel, die der unsterbliche Lessing seinem weisen Nathan in den Mund legt. Ein jeder wird Recht haben, seinen Ring für den ächten Ring seines Vaters zu halten, wenn er das Feuer und den Glanz eines ächten Demants hat.

IV.

Ueber

die Aſtronomie des Thales und der Pythagoräer.

IV.

Ueber die Astronomie des Thales und der Pythagoräer.

In der allgemeinen Litteratur-Zeitung St. 82—84. ist eine Untersuchung über einige streitige Lehren der Astronomie des Thales und der ältern Pythagoräer eröfnet worden, zu deren Aufklärung es mir erlaubt seyn wird, auch einige Anmerkungen beizubringen. Ich bin weit entfernt, an dem Streite Theil zu nehmen, der in der Rezension, worin diese Untersuchung vorkömmt, zwischen dem Kunstrichter und seinem beurtheilten Schriftsteller obwaltet; meine Intervention betrifft bloß die Sache, und keiner von beiden kann es übel nehmen, daß ich mich für diese interessire, da sie ihnen selbst interessant ist. Die Kenner und Liebhaber dieser Untersuchungen sind dem Kunstrichter für die gelehrten und gründlichen Bemer-

kungen, womit er seine Rezension bereichert hat, den wärmsten Dank schuldig. Es ist kein geringes Verdienst, die Versehen eines Schriftstellers zu berichtigen, dessen Entscheidungen bei den Lesern Irrthümer in Ansehen zu bringen vermögten, die der Wissenschaft schädlich werden könnten.

Ueber die astronomischen Kenntnisse des Thales habe ich nur wenig zu den Aufklärungen des Kunstrichters hinzuzufügen. Hr. Prof. Meiners muß die Stelle des Aristoteles (de coelo, II, 13.) worin dieser von Thales Meinung über die Figur der Erde sprechen soll, gar nicht angesehen haben; wie er sie dann auch bloß: „Aristoteles de coelo„ ohne Buch und Kapitel anführt, sonst könnte er dem alten Weltweisen den Irrthum von ihrer flachen Gestalt, auf die Auktorität des Stagiriten unmöglich beilegen; da alle Ausgaben, die ich habe nachschlagen können, selbst die schlechte Oktavausgabe von 1597 nicht ausgenommen, πλατην, und keine einzige πλατειαν lesen. Sie beweiset also nicht, daß Thales die wahre Figur der Erde verkannt habe.

Allein auch in dem Falle, daß Thales die wahre Ursache der Sonnenfinsternisse gekannt, bleibt doch ein beträchtlicher Weg von dieser Entdeckung bis

zur

zur Vorherſagung derſelben übrig, wenn dieſe Vorherſagung nur durch die künſtlichen Berechnungen der neuern Aſtronomie möglich wäre. Die übrigen noch ſo ſchätzbaren Entdeckungen des Thales in der Geometrie ſetzen noch einen ſo mangelhaften Zuſtand der mathematiſchen Wiſſenſchaften zu ſeiner Zeit voraus, daß man die zu einer ſo ſchweren Berechnung erforderlichen Vorerkenntniſſe ſchlechterdings bei ihm nicht erwarten darf.

Wir müſſen alſo einen andern Weg einſchlagen, um dieſes Räthſel aufzulöſen; und der Kunſtrichter verſucht es ſelbſt, uns einen zu zeigen. Es iſt eine Vermuthung, die ich zuerſt in Le Gentils Voyage dans les mers de l'Inde dans les années 1761 — 1769. (à Paris 1779. 4.) gefunden habe, und die der gelehrte Kunſtrichter aus Baillys Munde anführt. Le Gentil berechnete eine Sonnenfinſterniß mit einigen Braminen um die Wette: ſie wurden in drei Viertelſtunden fertig, indeß er deren fünf dazu brauchte; und er vermuthet, daß ſie einige Kunſtgriffe, gleich unſerer Welſchen Praktika in der Rechenkunſt, zur Abkürzung ihrer Rechnungen haben müßten, die ſich

unter ihnen durch Tradition fortgepflanzt haben. Ich entscheide nicht, ob Le Gentil recht vermuthet habe. Recht oder unrecht: es würde immer noch viel mathematische Kenntniß voraussetzen, auch nur diese vermeinten Kunstgriffe mechanisch anzuwenden. Und wo sollen sie hergekommen seyn, diese Kunstgriffe? Es muß also eine leichtere Art geben, Sonnenfinsternisse, wo nicht auf eine Minute, doch wenigstens auf einen Tag, vorher zu sagen. Und so ist es.

Es läßt sich nämlich bei fortgesetzter Beobachtung aus der Erfahrung bemerken, wie oft in einem Cyklus von neunzehn Jahren Sonne und Mond mit der Erde gerade auf derselben Linie zusammenkommen. Wer sich dieses abgemerket hat, der kann ohne große Rechnung eine Sonnenfinsterniß vorhersagen. Und, wohl bemerkt, hiezu ist ein richtiger Begriff von einer Sonnenfinsterniß, so wie von der Natur des Mondes, von unleugbarem Nutzen. Diese Vorhersagungsmethoden hat man schon vor Plinius *) Zeiten gekannt;

*) Defectus ducentis viginti duobus menſibus redire in ſuos orbes, certum eſt, ſolisque defectum non

kannt; und warum ſollte es nicht die ſeyn, deren ſich Thales bediente? Sie und keine andere paßt gerade zu dem Grade von aſtronomiſchen Kenntniſſen, die man dem Zeitalter des Thales zutrauen darf. Sie ſetzt zwar einige Kenntniß von dem bekannten Cyklus des Meton und Euktemon voraus; allein warum ſollte auch nicht dieſer Cyklus ſchon zu Thales Zeiten bemerkt worden ſeyn, obgleich nicht mit der Genauigkeit, womit ihn in der Folge dieſe beiden Aſtronomen beſtimmt haben? Das iſt ſo wenig unglaublich, daß die Nachricht, welche Ptolemäus davon giebt, vielmehr darauf zu führen ſcheint. Aus dieſer läßt ſich nämlich ſchließen: daß ſie ihn bloß berichtigt, und inſonderheit, um ſeinen Anfang genau zu beſtimmen, im Jahr 432 vor Chr. G. den 27. Jun. unter dem Archonten Apſeudes die Sommerſonnenwende zu Athen beobachtet haben *). Um auf den Gedanken zu kommen, eine ſolche Beobachtung anzuſtellen, mußte man bereits länger vorher bemerkt

non niſi noviſſima primave fieri luna, quod vocant coitum: lunaeque autem non niſi plena, semperque citra quam proxime fuerit. *Plin.* Hiſt. nat. L. I. c. 13.

*) *Ptol.* Magna Synt. L. III. c. 2.

haben, in wie viel Zeit die Sonne und der Mond in einem Punkte des Himmels wieder zusammen kommen. Ich glaube also, daß Thales gar wohl nach der angenommenen Methode, zwar nicht mit der Genauigkeit unserer heutigen Astronomie, doch wenigstens ungefähr auf einen Tag, eine Sonnenfinsterniß habe vorhersagen können; ohne seine astronomischen Kenntnisse höher anzuschlagen, als uns die bewährtesten Nachrichten dazu berechtigen. Diese astronomischen Kenntnisse des Thales hat also der Kunstrichter, nach meiner geringen Einsicht, mit aller möglichen Richtigkeit angegeben.

Seine Meinung von der Astronomie der Pythagoräer scheint mir nicht so ausgemacht zu seyn. Er glaubt nämlich, die ältern Pythagoräer haben bereits die Sonne in den Mittelpunkt unsers Planetensystems gestellt; denn das Centralfeuer derselben, das sie die Wache Jupiters nannten, sey nichts anders, als die Sonne selbst. Diese Meinung ist nicht neu; und großen Männern, als Kopernikus und Keppler, war sie äußerst willkommen, um einer Hypothese, die zu ihrer Zeit noch für gefährlich gehalten wurde, das Ansehen des Alterthums zu verschaffen. Sie scheint

mir

mir aber verſchiedene nicht unwichtige Gründe gegen ſich zu haben.

Zuförderſt ſcheint ſie mir in keiner Stelle, die der Kunſtrichter dafür anführt, zu liegen. Es iſt wahr, Plutarch läßt in der angezeigten Stelle (de Plac. Phil. III, 11.) den Philolaus außer dem Centralfeuer die Sonne nicht noch beſonders benennen. Allein er ſpricht auch nur von der Erde und der Gegenerde (Antichthon), deren Ort zu beſtimmen in dieſem Kapitel ſeine eigentliche Abſicht iſt; von den übrigen Himmelskörpern iſt die Rede nicht. Plutarchs Worte lauten ſo: „der Pythagoräer Philolaus ſetzte das Feuer in „die Mitte, (denn dieſes ſey der Heerd des Welt„alls); zweitens die Gegenerde (Antichthon); „drittens die Erde, die wir bewohnen, welche „der Gegenerde entgegenſtehet, und ſo um ſie her„um bewegt wird, daß dieſe letztere von der er„ſtern nicht kann geſehen werden.„ Hier iſt keine vollſtändige Aufzählung der Himmelskörper. Man kann alſo auch nicht ſchließen, daß, um das Decimalſyſtem der Pythagoräer vollzählig zu machen, die Sonne nach ihrer Meinung ſchon unter der Benennung des Centralfeuers enthalten ſey.

Sie ſetzten vielmehr nach den zuverläßigſten Nachrichten die Sonne über den Mond, und die Erde. Um dieſes zu beweiſen, darf ich nur eine Stelle des Stobäus *) anführen, die um deſto überzeugender iſt, da ſie, nach der bekannten Methode dieſes Kompilators, dasjenige ausführlicher enthält, was Plutarch in der eben angeführten Stelle abgebrochener erzählt. „Philolaus, ſagt „er, ſetzt in die Mitte das Feuer, das er den „Heerd des Weltalls u. ſ. w. nennt. — Der „Natur nach, ſey das Feuer das mittelſte. Um „dieſes drehen ſich die zehn göttlichen Körper: der Himmel, die Planeten, nach dieſen „die Sonne, unter welcher der Mond, unter „welchem die Erde, unter welcher die Gegenerde, „und nach dieſen allen in dem Mittelpunkte das „Feuer gleich dem Heerde ſeinen Ort habe.„ Hier wird alſo das Centralfeuer von der Sonne ausdrücklich unterſchieden; und es iſt ſo weit entfernt, daß nach dem Plutarch dieſe beiden Körper ſollten nur einer ſeyn, daß, wenn er das Syſtem des Philolaus ſo weit als Stobäus ausgemahlt hätte, wir vielmehr das Gegentheil bei ihm finden

*) Ecl. phyſ. S. 52.

den würden. Das ist um desto glaublicher, da Plutarch an einem andern Orte *) ausdrücklich sagt: daß die Sonne und der Mond sich, wie die Erde, um das Centralfeuer bewegen.

Wie aber? wenn endlich gar Plutarch in andern Schriften, die noch von unbezweifelterm Ansehen sind, als sein Werk über die Meinungen der Philosophen, die Entdeckung des wahren Sonnensystems nicht dem Philolaus, sondern einem ganz andern Mann zuschriebe? — Und so ist es: er schreibt sie ausdrücklich dem Aristarch von Samos zu **). Es ist in diesen Stellen zwar nur von der Bewegung der Erde die Rede, ohne daß der Mittelpunkt angegeben wird, um den sie sich bewegt. Allein auch über diesen kann kein Zweifel seyn. Denn ich kann hierüber einen Gewähr-

*) de Plac. Phil. III. 13. Οἱ μεν αλλοι μενειν την γην· Φιλολαος δε ὁ Πυθαγορειος κυκλῳ περιφερεσθαι περι το πυρ κατα κυκλον λοξον, ὁμοιως ἡλιῳ και σεληνῃ.

**) *Plut.* de Fac. in Orb. Lun. Vol. IX. S. 650. 651. Ed. Reisk. und in den Qu. Plat. Vol. X. S. 183. Und das wird bestätigt vom *Sext. Emp.* contr. Math. X. 3. S. 663. Ed. Fabr.

Gewährsmann anführen, der sowohl wegen seiner Glaubwürdigkeit, als auch wegen der Zeit, worin er gelebet hat, von so großem Gewicht ist, daß er die ganze Sache allein entscheiden, zugleich aber auch die spätern Schriftsteller unterstützen und ergänzen kann; — einen Gewährsmann, der die Lehre von der Bewegung der Planeten um die Sonne dem Aristarch, als eine demselben eigenthümliche Lehre, beilegt. Und dieses ist kein geringerer als Archimedes *). Seine Worte lauten also: „Diese Definition von der Welt, wie sie „in den Schriften anderer Astronomen gegeben „wird, hat Aristarch der Samier widerlegt, „der der Welt einen weit größern Umfang giebt. „Denn, zufolge seiner Hypothese, haben weder „die Sonne, noch die Fixsterne einige Bewe„gung; sondern die Erde bewegt sich in dem „Umkreise eines Zirkels, in dessen Mittel„punkte die Sonne unbeweglich ruhet.„ Es ist augenscheinlich, daß hier Archimedes den Aristarch als den Erfinder des Planetensystems angiebt, welches man jetzt das Kopernikanische nennt. Denn er unterscheidet sein System augenscheinlich von den Systemen seiner Vorgänger; ja

er

*) *Archim.* Arenarius init.

er ſagt, daß er ſie alle umgeworfen und widerlegt (ἀνατρεπουσι) habe. Er nennt es ſehr bedeutend eine Hypotheſe; und auch dieſes macht dem Scharfſinne des Ariſtarch Ehre. Denn es zeigt, daß ihn eben die Gründe auf ſein Syſtem geleitet haben, welche die neuere Aſtronomie dafür anzuführen pflegt; nämlich: daß es diejenige Hypotheſe ſey, wonach ſich die Erſcheinungen am Himmel am leichteſten und bequemſten erklären laſſen. Daß ich hier keinen erdichteten Nachdruck in des Archimedes Worte lege, beweiſet die oben angeführte Stelle aus Plutarchs Quaeſt. Plat. wo dieſer Schriftſteller mit dürren Worten ſagt: „Ariſtarch habe „die Bewegung der Erde bloß als eine Hypotheſe, „Seleukus aber als eine ausgemachte Wahrheit angenommen.„ *)

Archimedes legt in den Worten, die auf die eben angezogene Stelle aus ſeinem Arenarius unmittelbar folgen, dem Ariſtarch noch eine andere Lehre

*) Ὁ ὕστερον Ἀρισταρχος καὶ Σελευκος ἀπεδειξαν· ὁ μεν, ὑποτιθεμενος, ὁ δὲ Σελευκος καὶ ἀποφαινομενος. Was die Alten unter Hypotheſen verſtanden, davon ſehe man *Sext. Emp.* Adv. Geom. L. III. und daſelbſt *J. A. Fabricii* Anmerk. B. und E.

Lehre bei, die eben so, wie die vorige, durch die neueste Astronomie bestätigt wird. Er läßt ihn sagen: „Die Sphäre der Fixsterne, die mit der „Sonne einerlei Mittelpunkt hat, ist von so unermeßlicher Größe, daß der Zirkel, in dessen Umkreise sich die Erde um die Sonne bewegt, kein „größeres Verhältniß zu der Entfernung der Fixsterne hat, als der Mittelpunkt einer Sphäre zu „ihrer Oberfläche.„ Das heißt: die Laufbahn der Erde um die Sonne ist gegen die Sphäre der Fixsterne als ein Punkt anzusehen. Diesen Satz hat Bradley durch die Untersuchung der Parallaxen der Fixsterne ausser Zweifel gesetzet. Es ist nicht zu glauben, daß Aristarch durch so bündige Gründe darauf gekommen sey; es ist aber wenigstens ein neuer Beweis, daß die kühnste Vermuthung von der Größe und Herrlichkeit des Weltalls der Wahrheit immer am nächsten trifft.

Zur gänzlichen Vollständigkeit des Beweises, daß das wahre Planetensystem erst nach dem Pythagoras und Philolaus sey entdeckt worden, würde noch der weitere Beweis gehören, daß Aristarch nicht vor diesen beiden Weltweisen gelebt hat. Ich kann aber desselben hier überhoben seyn,

da

da die meiſten und gründlichſten Schriftſteller ihn in die Zeiten des Plato, und einige, aus nicht zu verwerfenden Gründen, noch einige Geſchlechtsalter nach ihm ſetzen *).

So kennten wir dann mit aller möglichen Wahrſcheinlichkeit denjenigen, der unter den Alten zuerſt den kühnen Gedanken gedacht: die Sonne in den Mittelpunkt des Planetenſyſtems zu ſetzen, und die Erde ſich um ſie herum bewegen zu laſſen.

Er

*) E. J. A. *Fabricii* Anmerkung zu der oben angeführten Stelle des *Sext. Emp.* und ſeine Bibl. gr. L. III. c. 5 §. 14. Er ſetzt ihn in die 125ſte Olympiade wegen der oben angeführten Stelle aus dem Plutarch de fac. in orb. Lun. wo er mit dem Menage ad *Diog. Laert.* VIII. 85. ſtatt Αριστ. Κλεανθη, umgekehrt Αριστ. Κλεανθης lieſet; welche augenſcheinliche Verbeſſerung Reiskn unbekannt geblieben zu ſeyn ſcheint: denn er hat ſie nicht benutzt. Nach dieſer Stelle wäre alſo Ariſtarch ein Zeitgenoſſe des Kleanthes geweſen, der um die 125ſte Olympiade gelebt hat. Dieſes wird noch durch die Nachricht des Ptolemäus in Magn. Synt. L. III. c. 1. beſtätigt, wo er nach dem Hipparch erzählt, daß Ariſtarch in der Ol. CXXV, 2. die Sommerſonnenwende beobachtet habe.

Es wären nicht die Pythagoräer, am wenigſten aber der Niketas oder Hiketas von Syrakus, den Herr Prof. Meiners als den Erfinder dieſer Hypotheſe, auf Glauben einer Stelle des Cicero, die er nicht angeſehen haben muß, dafür angegeben hat.

Ich wiederhohle die Erklärung, womit ich angefangen habe: daß ich an dem Streite des Jenaiſchen Kunſtrichters mit ſeinem Autor keinen Theil nehme; ich habe bloß meine Gedanken den Kennern der Geſchichte der Philoſophie und auch dieſen beiden achtungswürdigen Gelehrten zur Beurtheilung vorlegen wollen. Sie werden mir ſowohl, als auch ohne Zweifel jedem, den die Geſchichte des Fortganges des menſchlichen Geiſtes intereſſirt, einen ſehr dankenswerthen Dienſt erweiſen, wenn es Ihnen gefallen ſollte, falls ich mich geirret habe, mich eines Beſſern zu belehren.

V.

V.

Verſchiedene Aufſätze über die Freyheit des Willens.

V.

Verſchiedene Aufſätze über die Freyheit des Willens.

I.

Ueber Freyheit und Nothwendigkeit.

An Nicolai.

(Berl. Monathſchr. 1783. Jul. S. 1.)

Neulich las ich eine Recenſion in der allgemeinen Bibliothek von den Briefen über die Freiheit. Dieſe veranlaßt mich, mit Ihnen ein Paar Worte von der Sache zu reden, die mir ſchon ſeit vielen Jahren verzweifelte Unruhe und Plage im Kopf und Herzen gemacht hat.

Die Wolfiſche Diſtinktion: Motiva non neceſſitant ſed [illegible]te determinant, begreife ich nicht mehr; ſo deutlich ſie mir auch war, als ich die Metaphyſik bei unſerm Böhm hörte. Dieſens Spontaneität, vermöge der ſich die Seele ohne alle Motive ſoll entſchließen können, will mir

auch nicht mehr in den Kopf. Jerusalem setzt die Freiheit, in das Vermögen eine Handlung zu suspendiren, bis man den Gegenstand auf allen Seiten bedächtig geprüft habe. Allein der Entschluß, die Handlung zu suspendiren, ist selbst eine Handlung, die auch aus Motiven geschiehet; und die Frage ist also wieder, ob er frei ist? Einige neuere Weltweisen, die von dem Willen geschrieben, gehen eklektisch um den Brei sehr säuberlich herum, ohne etwas zu entscheiden: eine Methode, die übrigens ihren guten Werth hat, mit der mir aber gerade itzt nicht gedient ist. Nun hätte ich schon lange gern geglaubt, daß die Beweggründe uns würklich zur Handlung nöthigen, wenn ich nicht gefürchtet hätte, daß alle Sittlichkeit, Zurechnung, Tugend, Laster u. s. w. dadurch über den Haufen fallen. Endlich kam ich über die Urbegriffe von der Beschaffenheit der Natur; und ward erleuchtet, wie die Jünger des Herrn am Pfingsttage. Der Verfasser behauptet, daß die Beweggründe uns so gut nöthigen, als Feder und Gewicht die Maschine; und zeigt, daß dies Imputation und Moralität der Handlungen nicht aufhebe. Der Verfasser der obgedachten Recension scheint eben das zu behaupten.

Ich

Ich wünschte doch sehr zu wissen, wie Moses Mendelssohn und Eberhard *) über diesen freilich seit den ältesten Zeiten her so unendlich oft

*) Herr Prof. Eberhard wird seine Gedanken über diesen für jeden denkenden Menschen so äußerst wichtigen Gegenstand ebenfalls nächstens in dieser Monatsschrift bekannt machen, und er hat uns erlaubt, dieses unsern Lesern vorläufig zu versprechen. Es kann nicht anders als sehr interessant sein, die Meinungen mehrerer Philosophen über diesen Gegenstand neben einander zu sehen, um sie mit einander vergleichen zu können. Der verehrungswürdige Mendelssohn drückt sich in seinem Schreiben an uns, womit er den folgenden Aufsatz begleitet, hierüber also aus: „Die Sache muß, wie „mich dünkt, so oft als möglich zur Sprache gebracht „werden. Kann schon vielleicht in derselben nichts „Neues mehr gesagt werden; so ist auch das gut, „wenn jeder die Begriffe nach seiner Art zu ent„wickeln sucht, und die Dinge aus dem Augen„punkte vorstellt, aus welchem er sie ansieht. Auf „solche Weise können die abstraktesten Begriffe mit „der Zeit popular werden, und die Vorurtheile „vertreiben, die man mit eben dem Kunstgrif po„pular zu machen gewußt hat. Ich wünschte, daß „auch Sie Ihre Meinung darüber sagten, sie mögte „für oder wider mich ausfallen.„ A. d. B. M.

bearbeiteten und doch noch nicht ergründeten, vielleicht selbst unergründlichen Gegenstand, denken.

Freilich erscheint einem bei jenem System die ganze Moral in einem andern Licht, sie wird eine Art von Mechanik. Es macht toleranter, als alle gewöhnliche Toleranzpredigten, und Tugend verlieret zwar ihren Werth nicht, aber allen Stolz. — Schreiben Sie mir doch, liebster Freund, Ihr Glaubensbekänntniß über diese Sache, und der vorhin genannten Männer Gedanken, die Ihnen ohne Zweifel bekannt sind. — Der Zorn Gottes über die Sünde, von dem unsre Geistlichen so viel sagen, kann nach diesem System eben so groß nicht seyn: aber künftige ewige Strafen lassen sich doch wohl dabei behaupten, in einem gewissen Sinne nehmlich; in so fern die Erinnerung schlechter Handlungen ewig seyn wird, und der, welcher hier schon auf einer höhern Stufe der moralischen Vollkommenheit stand, immer einen Vorsprung vor dem haben wird, der hier wie ein Narr und Schurke lebte. Uebrigens möchte ich dies Evangelium nicht auf den Dächern predigen, weil es gar zu leicht gemißbraucht werden kann, und die wenigsten es recht verstehen würden.

M.

M. Mendelsſohn an Nicolai.

Ich denke nicht, daß Ihr Freund, der Wahrheitforſcher, Stimmen ſammeln will, um ſie zu zählen. Sie wollen gewogen und nicht gezählt ſeyn.

Die Meinung, die der Verfaſſer der Urbegriffe vertheidigt, hat Thurneiſer (ein Freund, und wo ich nicht irre, Lehrer Bonneta) vor etwa dreißig Jahren in einer kleinen Brochüre, ſur le fatalisme vorgetragen; und nachher Baſedow in verſchiedenen ſeiner Schriften ziemlich weitläuftig ausgeführt.

Meines Erachtens liegt die Schwierigkeit mehr in der Sprache, als in der Sache. Unſre Sprache iſt zu ſchwankend, die Worte zu vieldeutig, um genau in die Fugen der Wahrheit zu paſſen. Die Natur hat die Umriſſe der Begriffe ſanft verſchmelzet; wir tappen gleichſam mit breiten Tatzen hinein, und verwiſchen ſie.

Das Wort nöthigen würde ich z. B. von den freien Handlungen der Menſchen nicht brauchen. Wie kann ich genöthiget ſeyn, ſo zu handeln, wenn

ich nur deswegen so und nicht anders handle, weil ich so und nicht anders will? und wenn ich anders handeln wollte, auch anders handeln würde?

„Allein ich werde von den Bewegungsgründen „genöthiget, so und nicht anders zu wollen. Ich „kann nicht anders wollen.„

Genöthiget zu wollen; kann nicht anders wollen. Diese Redensarten begreife ich nicht. Was verstehet man denn unter Freiheit des Willens, wie soll denn der Wille frei seyn?

„Ich möchte gern, allen Bewegungsgründen „zuwider, auch dasjenige wollen, was ich, ih„nen zufolge, nichtwollen muß.„

Wenn ich Sie recht verstehe; so nennen Sie es nur alsdann Freiheit des Willens, wenn der Wille gar keiner Richtschnur folgen darf; wenn er sich dem blinden Ungefähr überlassen kann. Ob Sie einer Richtschnur folgen, oder nicht folgen, soll abhängen von Ihrem Belieben, von Ihrer Willkühr, von Ihrem Eigensinn. — Sie sehen, alle diese Wörter helfen den Knoten nicht lö-

sen,

ſen, und, ſo wie die Wörter nöthigen und können, verwirren ſie die Begriffe nur noch mehr. Ich will es verſuchen, die Sache, ohne dieſe durch zu häufigen Gebrauch und Misbrauch vieldeutig gewordenen Redensarten, ins Reine zu bringen.

Meine Hand ſchreibet, meine Hand dünſtet aus. Beides nicht ohne zureichende Urſache. Warum nenne ich das Schreiben eine willkührliche und zum Theil freiwillige, das Ausdünſten aber eine unwillkührliche Handlung?

Jede Veränderung in der Natur, und alſo auch in dem menſchlichen Körper, hat ihre wirkende Urſache und ihre Endurſache. Bei einigen ſind dieſe Urſachen verſchieden, und ohne unmittelbaren Einfluß auf einander. Von dieſer Art ſind alle unwillkührliche Veränderungen des menſchlichen Körpers: ſie erfolgen aus wirkenden Urſachen; harmoniren zwar mit einem gewiſſen Syſtem der Endurſachen, ſind aber keine unmittelbare Wirkung der menſchlichen Endurſachen und Abſichten. Ich verdaue, mache Blut, dünſte aus, nicht weil und in ſo weit dieſes meine Abſicht iſt; ſondern aus phyſiſchen wirkenden Urſachen. Andere

Veränderungen aber erfolgen entweder unmittelbar aus Endurſachen ſelbſt, oder aus nächſten wirkenden Urſachen, welche unmittelbare Folgen der Endurſachen ſind. Das Schreiben z. B. erfolgt zum Theil mittelbar, zum Theil auch unmittelbar, aus dem Syſtem meiner Abſichten, weil ich die Abſicht habe, für gut finde, beliebe, zu ſchreiben. Dieſes ſind willkührliche Handlungen. Willkührlich iſt alſo jede Handlung, jede Veränderung, welche die Wirkung irgend einer Endurſache iſt, oder bei deren Entſtehung die Endurſache zur wirkenden Urſache geworden.

Ich handle willkührlich, wenn eine Veränderung in der Natur dadurch wirklich geworden, daß ſie zu meinen Abſichten gehört, daß ſie mir gefallen, daß ich ſie beliebt, gut gefunden, gewählt habe. Ich handle unwillkührlich, oder (wenn wir uns dieſes nunmehr genau beſtimmten Worts bedienen wollen) nothwendig, wenn der Inbegriff meiner Endurſachen zur Exiſtenz einer Veränderung nichts beigetragen, wie beim Ausdünſten, Blutmachen u. ſ. w. Meine Handlung iſt vermiſchter Natur, oder nur zum Theil willkührlich, wenn die Endurſachen nicht die einzigen, voll-

vollſtändigen wirkenden Urſachen der Veränderung, ſondern nur eine Miturſache derſelben ſind; wie beim Athemholen, Gähnen, Huſten u. ſ. w.

Da ich mir meiner Endurſachen dunkel, klar oder deutlich bewußt ſeyn kann; ſo kann ich auch zur Handlung durch Inſtinkt, Triebfedern oder Bewegungsgründe angeſpornt werden. In dem letzten Falle handle ich freiwillig.

Vorhergeſehene Vergeltung wirkt auf das Syſtem der Endurſachen, und vermittelſt derſelben auf unſere freiwillige Entſchlieſſung. Ich kenne kein Syſtem, nach welchem ſich der Einfluß der Belohnung und Beſtrafung auf den freien Willen natürlicher, oder auch nur natürlich erklären ließe. Wie kann ein Gut, das mir verſprochen, ein Uebel, das mir angedrohet wird, mich meinen gefaßten Entſchluß ändern machen? Wenn keine Wirkung der Bewegungsgründe auf den Willen unausbleiblich iſt, woran liegt es denn, daß ſie zuweilen wirklich erfolgt, daß ſie nicht immer ausbleibet?

Die Moral, ſagt Ihr Freund, wird eine Art von Mechanik. Ja, wenn man ſich ſo ausdrükken

ken will; aber, mit dem Unterſchiede, daß in der moraliſchen Mechanik die Erkenntniß des Guten und Böſen, in ihrem ganzen Umfange und nach allen Graden der Erleuchtung, das einzige Triebwerk ausmacht, die erſte und letzte Kraft der Maſchine iſt. Das Gute, das ich begehre, verlange, wünſche, erwarte, iſt die Federkraft; und mein Wille, meine Neigung, mein Inſtinkt das Räderwerk, das durch Vorſtellung oder Empfindung von jenem in Spiel geſetzt wird.

Man wird toleranter. Die Tugend verliert zwar nicht ihren Werth, aber doch allen Stolz. Dieſe Konſequenz ſehe ich nicht ein. Kann ich nicht auf meine Erkenntniß des Guten und Böſen eben ſo ſtolz, eben ſo intolerant ſeyn, als auf ein bloßes, eigenſinniges Belieben, welches durch keine meiner guten Eigenſchaften veranlaßt wird?

Der Zorn Gottes über alle Sünde läßt ſich gar wohl vertheidigen. — Doch dieſe Erörterung führet zu bloßen Wortgräbeleien.

Aber rächende Strafen, Genugthuung der beleidigten Gottheit durch Strafen, Böſes thun

thun weil Böſes geſchah, Böſen um des Böſen willen, ewige willkührliche Strafen! — Auf allen Dächern muß wider dieſe Ungeheuer gepredigt werden. Welcher Misbrauch wäre davon zu befürchten? Misbrauch, der das Erſprießliche, das Wohlthätige aufwöge, das der Menſch hier in der Wahrheit findet? Ich für meinen Theil danke für alles Gute, was aus der Lehre von der rächenden, ewigen Beſtrafung entſtanden ſeyn ſoll.

Noch ein Wort! Sind Narr und Schurke nach dieſer Lehre Synonimen? In einem gewiſſen Verſtande. Die Rabbinen ſagen: Der Menſch ſündiget nie, wenn nicht ein Geiſt der Narrheit in ihn gefahren iſt. Aber wie alle Synonimen, ſind ſie deswegen nicht völlig einerlei. Mangel des Erkenntniſſes iſt es im Grunde bei beiden; jenem fehlts an Erkenntniß des Wahren, dieſem an Erkenntniß des Guten. Dieſes macht einen Unterſchied in den Geſinnungen, die wir gegen ſie haben.

Der Narr kann Achtung, kann Liebe verdienen, wenn in dem Syſtem ſeiner Begehrungsvermögen

mögen Harmonie ist, wenn seine Wünsche, Triebe, Verlangen, Begierden und Verabscheuungen zur Vollkommenheit übereinstimmen, mit der Bestimmung des Menschen übereinkommen: — wenn er ein guter Narr ist. Beim Schurken liegt Disharmonie in dem System der Begehrungsvermögen, Disharmonie in dem Grunde der Seele, Streit zwischen Trieben und Bewegungsgründen, verkehrter Einfluß der Begierden auf Vernunft: — Unvollkommenheit, welche Misbilligung, Missallen, Verachtung u. s. w. erregt.

Beide haben unser Mitleiden. Wir bedauern den Narren, daß er ein Narr, und den Schurken, daß er ein Schurke sey; und, wenn sie leiden, so sympathisiren wir mit ihnen; aber unser Erbarmen hat nur der Narr, nicht allezeit der Schurke. Diesen suchen wir nicht immer von dem Uebel zu befreien, das er leidet. Die Empfindung sagt uns zuweilen, daß er es verdiene, und die Vernunft erklärt diese Worte dahin, daß das Leiden zu seiner Besserung gereichen könne; indem es auf das Erkenntniß des Guten und Bösen Einfluß hat, wo der Sitz seiner Seelenkrankheit ist. So wird der Wundarzt mit seinem Patienten Mitleiden haben,

haben, und vielleicht Thränen vergießen über die Schmerzen, die er ihm verursachet; aber, erbarmen darf er sich seiner nicht, wenn er durch diese Schmerzen ihn zu heilen hoffet. Der Narr hingegen kann nicht durch Leiden kurirt werden. Der Sitz seines Seelenübels ist nicht das Erkenntniß des Guten und Bösen; sondern des Wahren und Falschen, worauf Lust und Unlust keinen Einfluß haben. Daher hat er zu aller Zeit auch unser Erbarmen, und wir suchen ihn von dem Uebel zu befreien, das ihn drückt, ohne ihn zu bessern. Quälet ihn, wie ihr wollet; er kann seiner Größe keine Spanne zulegen.

So bald aber das Leiden kein Mittel zur Besserung mehr ist, gebührt auch dem Schurken unser Erbarmen. Kein Böses geschehe, weil Böses geschah! Die Unordnung, die ein sittliches Uebel in der Welt hervorgebracht, wird durch das physische Uebel nicht aufgehoben, wenn dieses nicht etwas Sittlichgutes zur Folge hat.

2.

Ueber Freyheit und Nothwendigkeit.

Eberhard an Moſes Mendelsſohn.

Sie glauben, die Materie von der Freiheit des Willens könne nicht oft genug zur Sprache gebracht werden. Der Meinung bin ich auch; und deswegen füge ich zu Ihren Anmerkungen noch einige von den meinigen hinzu.

Es ſcheinet mir, weder ſo nothwendig noch ſo nützlich, als es Ihnen vorkömmt, daß wir in dieſer Materie das Wort Nothwendigkeit vermeiden. Nicht ſo nützlich: denn dieſes Wort kömmt in der gemeinen Sprache und bei den freieſten Handlungen ebenfalls vor, und es eigenmächtig dabei ausmerzen wollen, möchte vielleicht mehr der Schwierigkeit ausbeugen, als abhelfen heißen; — nicht nothwendig: denn ich glaube, daß man die Sprache dabei rechtfertigen könne, ohne der Freiheit das geringſte zu vergeben. Wenn wir in dieſem letzteren glücklich wären; ſo könnte es gar wohl das Weſen der Freiheit des Willens noch mehr aufklären.

Die

Die Wörter: Müssen, genöthigt seyn, Sollen, kommen unendlich oft bei freien Handlungen vor; und kein vernünftiger Mensch, so lange er bloß nach seinem Gefühle urtheilt, läßt es sich einfallen zu sagen, er habe als eine Maschine gehandelt, wenn er etwas hat thun müssen, so lange er weiß, daß er es auch hätte lassen können. Als Solander auf einer botanischen Reise in Patagonien von einem Schlafe überfallen wurde, der ihm hätte können tödtlich werden, konnte er mit Recht sagen, ich mußte mich niederlegen; allein er wollte es auch. Hier war seine Vernunft mit seiner Neigung zum Schlafe im Streite; die letzte war stärker, die erste mußte nachgeben, er wollte sich seiner Neigung überlassen. Ich muß im Spiele zusetzen, wenn ich überwunden bin, ich muß es und ich will es. Ich sage: ich muß, weil ich freilich lieber einnehmen als ausgeben möchte; ich will aber auch, weil ich einsehe, daß es besser ist, den Regeln des Spieles zu folgen, als einige Groschen reicher zu seyn. Wir pflegen also gemeiniglich alsdann zu sagen, wir müssen, wenn die Triebfedern, die unsern Willen bestimmen, im Streite sind; welche von beiden auch siegen mögen, die sinnlichen oder vernünftigen. Es kann

nämlich Fälle geben, wo meine Neigung mit meiner Vernunft nicht harmonirt, wo ich einen gegenwärtigen kleinern Vortheil um eines entfernten größern willen aufgeben muß; die Neigung folgt dem erstern, die Vernunft bestimmt mich zu dem letztern. Selbst in diesen Fällen, und oft in diesen Fällen am meisten bin ich mir bewußt, daß ich will, wenn ich den größern Vortheil dem geringern, oder den kleinern Schaden dem größern vorziehe; ich berathschlage, ich überrechne die Vortheile, und bestimme meinen Willen für das, was mir vernünftiger Weise das Beste scheint. Ich thue das, wozu ich mich verpflichtet fühle, was in besonderm Sinne moralisch nothwendig ist; ich will, was ich soll.

Ich sehe also nicht ab, warum man ein Wort aus der moralischen Sprache ausmerzen soll, das wir nicht entbehren können, wenn wir Dinge unterscheiden wollen, die wirklich unterschieden sind. Auch hier zeigt es sich, wie bei so vielen andern Gelegenheiten, daß die Sprache ein Magazin klarer Begriffe ist, die uns in unsern Untersuchungen leiten können. Wir wollen in beiden Fällen, unser vernünftiger Wille mag mit unserer Neigung,

mit

mit unſern Trieben übereinſtimmen, oder nicht; im erſtern Falle ſage ich: ich will, ob ich gleich nicht muß; in dem andern: ich will, weil ich muß. Die Erwartung eines überwiegenden Vortheils beſtimmt mich alſo das eine Mal gegen meine Neigung; warum ſollte ich nicht auch ſagen, er beſtimmt mich zugleich mit meiner Neigung? Wenn es nur Abſichten, Bewegungsgründe, Wahl, Belieben iſt, was mich beſtimmt; das iſt genug, um die phyſiſche Nothwendigkeit von der ſittlichen zu unterſcheiden. Wir ſind ſo oft genöthigt, in der Sprache der Wiſſenſchaften Ausdrücke zuzulaſſen, die mehr oder weniger können gemisdeutet werden. Dieſe Misdeutung iſt ſo leicht möglich, wenn wir Wörter von den Körpern auf das Einfache, von dem Phyſiſchen auf das Sittliche übertragen; zumal, wenn die urſprünglichen Bedeutungen noch ſehr lebendig ſind. Die Wörter anziehende Kraft, Einfluß, Bewegungsgrund, in dem Munde des Aſtronomen, Chemikers und Moraliſten können vielleicht bei manchen ſehr grobe Vorſtellungen erregen; aber ſollen wir ſie darum aus der Sprache der Wiſſenſchaften verbannen, da wir ſie nicht entbehren, aber wohl durch richtige Erklärungen genau beſtimmen können?

Ich würde also den andern Weg vorziehen, und die Bedeutung des Worts Nothwendigkeit, wenn es von freien Handlungen gebraucht wird, lieber genau bestimmen, als es aus der moralischen Sprache ganz verbannen. Zur Rechtfertigung unseres Gefühls der Freiheit scheint es mir schon zureichend, wenn wir nur die bestimmenden Ursachen unterscheiden, und dem Willen Freiheit beilegen, so fern er durch Endursachen und nicht durch physische wirkende Ursachen bestimmt wird. Legen wir in dem erstern Falle dem Wollen eine Nothwendigkeit bei, so ist es keine physische, sondern eine sittliche. Diese Ausdrücke befinden sich jetzt schon in der moralischen Sprache der Deutschen; und dadurch ist der Unterschied selbst bereits unter uns popular geworden. In der moralischen Sprache der Engländer scheinen sie noch nicht aufgenommen zu seyn; und daher schwanken die englischen Deterministen, die Hartleyaner, die Indeterministen und die Beattianer zwischen physischer Nothwendigkeit und Ungefähr von einer Seite zur andern, ohne jemahls auf das Mittel, die moralische Nothwendigkeit, zu treffen.

Hier kömmt noch eine Schwierigkeit vor, die sich aber ebenfalls aus dem einmal rechtgefaßten Unter-

Unterſchiede der Nothwendigkeit wird heben laſſen. Die Abſicht, welche unſern Willen beſtimmt, iſt in dem Zuſammenhange der Veränderung auch wieder eine Wirkung unſerer vorhergehenden Vorſtellungen. Schon Hobbes hat hieraus ſchließen wollen, daß alles Wollen phyſiſch nothwendig ſey, weil die Abſicht eine Wirkung phyſiſcher wirkender Urſachen iſt. Allein auch hier laſſen ſich die Urtheile des Gewiſſens nach obigen Grundſätzen vollkommen rechtfertigen. Es lobt oder tadelt uns, je nachdem die Vorſtellungen des Guten frei oder nicht frei waren. Denn wir ſind uns bewußt, daß einige unſerer Vorſtellungen von unſerer Willkühr abhängen. Wenn die Hervorbringung derſelben unſere Abſicht war; ſo hatten ſie, ſo wie das Wollen, welches eine Folge davon iſt, nur eine ſittliche Nothwendigkeit.

Die Beſorgniß unſeres Freundes, daß die Verwerfung des groben Begriffes von ewigen Strafen könne gemißbraucht werden, beruht ohne Zweifel auf dem Wahne, daß der Menſch endliche Strafen nicht ſcheuen werde. Allein das widerlegt ſchon die Erfahrung; denn auch die Furcht vor kurzen menſchlichen Strafen ſchreckt manchen

von Verbrechen zurück. Noch mehr läßt sich erwarten, daß das Gefühl der Strafen selbst bessern werde; und wenn sie das thun, so hat die weise Güte damit alles ausgerichtet, was sie gewollt hat. Hingegen Strafen, die nicht bessern sollen, was können uns die für einen Begriff von dem höchsten Wesen geben?

3.

Ueber Nothwendigkeit und Freyheit des Willens,

von

Herrn Referend. Klewitz in Magdeburg,

an

Herrn Prof. Eberhard in Halle.

„Auch dieſe Roſen haben ihre Dornen.„ So ſagten Sie einſt Ihrem jungen Freunde, als er, von Ihrer Hand eingeführt in die Bekanntſchaft der philoſophiſchen Muſe, Ihnen Unruhen klagte, die ſie ihm verurſachte. Wie oft habe ich an Sie zurückgedacht, ſeit ich über Freyheit des Willens ungewiß wurde.

Wann das Geſetz des Grundes oder die Urſachlichkeit wahr und unumſtößlich iſt, ſo ſcheint mir jede Freyheit menſchlicher Handlungen ohne Rettung verloren.

Doch habe ich keine Vorliebe für die Lehre der Nothwendigkeit; ich will unbefangen die Wahrheiten

heiten entwickeln, worauf es ankömmt, und ruhig das Resultat der Untersuchung erwarten.

Gewöhnlich, aber nicht immer, ist mit unserm Handeln das Bewußtseyn eines eignen Willens verknüpft. Wir athmen, ohne es vorher zu wollen, gewöhnlich selbst ohne es zu bemerken; die mannichfaltigen Säfte in unserm Körper werden abgesondert, das Blut läuft in uns umher, ohne von unserm Willen dazu die Erlaubniß zu bitten. Kurz der ganze thierische Kreislauf, oder alle die Bewegungen, welche zur Erhaltung des Lebens unumgänglich nöthig sind, liegen ausserhalb der Sphäre des Willens. Eine weise und gütige Einrichtung der Natur! wir würden unser ganzes Leben verleben, bloß in der Sorge für seine Erhaltung.

Selbst wenn wir uns eines eignen Willens bewußt sind, können wir von physischen Kräften, gerade unserm Willen entgegen, zu dieser oder jener Handlung gezwungen werden. Der Stärkere kann uns niederreißen, eine Welle kann uns mit sich hinwegreissen; aber wir fallen und ertrinken gewiß sehr ungern.

Frei-

Freilich scheinen wir uns hier gegen den Ueberschuß der grössern Kraft bloß leidend zu verhalten. Wir widersetzen uns zwar dem Angriffe des Stärkern, wir kämpfen mit der daherkommenden Welle: aber unsere Kraft ist zu schwach; wir werden durch den Ueberschuß der grössern Kraft niedergeworfen und fortgerissen.

Also nur da, wo wir bey unserm Handeln uns eines eigenen Willens bewußt sind, und wo dieser unsre Handlung erst hervorzubringen scheinet, nur da kann von Freyheit oder Nothwendigkeit unsers Willens, von Freyheit und Nothwendigkeit unserer Handlungen die Frage seyn.

Sollte nun wol unser Wille ganz ungebunden seyn? Sollte er durch gar keine Gründe oder Ursachen bestimmt werden? — Rund um mich her, so weit ich blicke, geschiehet ja nichts ohne wirkende Ursach. Ich kann sogar vergebens nach Ursachen umherschauen, ohne doch zuletzt an ihrer Vorhandenheit auch nur einen Augenblick zu zweifeln. Kausualität ist Gesetz der ganzen Natur, und Grundgesetz meines Denkvermögens. Wie? sollte von diesem Gesetze mein Wille allein eine Ausnahme machen?

Wer könnte das bejahen, der den Knaben durch Verſprechen, Belohnen und Strafen erzieht, und um ſich her ſeine Nebenmenſchen durch Freundſchaft, Rath und Anſehen zu Handlungen beſtimmt? Ich würde im Kreiſe meiner Freunde, im Hauſe der Eltern, und an der Seite der Gattin für jeden kommenden Augenblick nicht minder zittern, als unter Verräthern und Mördern, wenn ich nicht aus ihrer Denkart und meinem Verhalten gegen ſie ihre künftigen Handlungen im Allgemeinen ſchon vorher ſagen könnte.

Nie werde ich handeln, ohne dabey ein Wohlbehagen zu fühlen, oder davon zu hoffen. Es iſt wahr, ich kann aus eignem Triebe für meine Ueberzeugungen dulden, aus eignem Triebe für einen Freund meine beſten Kräfte dahingeben; ich kann ſogar zum Selbſtmorde mich entſchließen; aber immer nur dann, wenn die Beharrlichkeit in meinen Ueberzeugungen, der Gedanke, meinem Freunde zu nutzen, mir mehr Vergnügen, als jene Duldung und Aufopferung mir Unluſt gewähret, wenn das Nichtſeyn mir wünſchenswerther iſt, als ein unglückliches Daſeyn.

Alles also, was mich zu Handlungen bestimmt, muß mein reges Streben nach Wohlbehagen oder nach Glückseligkeit und Vervollkommnung, muß meine Selbstliebe begünstigen; sie ist Grundgesetz für meinen Willen.

Aber nicht bloß für den meinigen. Ich weiß, auch meine Nebenmenschen werden von ihr beseelt; und nun biete ich That und Versprechen auf, die ihrer Selbstliebe schmeicheln, um zu gewünschten Handlungen sie zu vermögen.

Doch nicht immer glückt dieser Kunstgriff. Ich kann den Knaben durch angedrohete Strafe von einer Handlung abhalten wollen, und er thut sie dennoch. Zeugt das nicht von Wahl beym Thun und beym Lassen? —

Wenn ich einer daherlaufenden Kugel durch einen Stoß entgegenwirke, und sie läuft dennoch in ihrer Richtung fort, zeugt das von Wahl der Kugel, oder von Schwäche des Stoßes? Die Kugel läuft fort in ihrer Richtung, aber nur mit dem Ueberschusse ihrer Geschwindigkeit über die Kraft meines Stoßes. Die Unlust, welche der Knabe

von

von der angedrohten Strafe erwartete, war zu klein gegen das Vergnügen, das er in der verbotenen Handlung fand; er that sie, aber mit einem Vergnügen, daß gewiß um die Stärke der Unlust wegen jener Strafe geschwächt war. —

Wir wallen unabläßig auf dem Wege zum Wohlbehagen, zur Glückseligkeit und Vervollkommnung. Aeußere Kräfte können unsere Schritte beflügeln, oder uns entgegenstreben, und uns aufhalten, auch wol zurücktreiben, oder seitwärts daher wirken und uns einen Mittelweg führen, so wie die Kugel nach mehreren Richtungen gestoßen, einen Mittelweg läuft.

Oft handele ich ohne äußere Veranlassung bloß durch meine Selbstliebe getrieben. Und wo außer mir etwas zu einer Handlung mich auffordert, da wird meine Handlung doch nicht bloß durch die Kraft dieses Etwas, sondern durch zusammengesetzte Kräfte hervorgebracht. Aeußere Umstände können auf mich wirken; aber ihre Wirkung wird durch meine Selbstliebe verstärkt, geschwächt oder vernichtet und modificirt. Diese Selbstliebe ist eine Kraft in mir; eine Kraft, die mir selbst angehöret,

gehöret, die nicht auf mich, sondern die aus mir wirkt. Und ich sollte nicht frey handeln?

Statt einer Antwort auf diese Frage dürfte ich vielleicht nur wieder fragen: wer gab mir diese innere Kraft? bin ich selbst ihr Urheber? und kann ich frey seyn, wenn ich dem Gesetze der Selbstliebe nothwendig folgen muß? Aber es ist zu ausgemacht, daß Alles, was existirt, gewissen Naturgesetzen unterworfen ist; jene Frage soll also nur heißen: Kann ich den Kräften, die ich empfing, und die ich nun einmal anwenden muß, doch wenigstens eine beliebige Richtung geben? —

Wenn Selbstliebe das Streben nach Wohlbehagen oder nach Glückseligkeit und Vervollkommnung unsers Zustandes ist, so dächte ich, wäre dieser Kraft ihre Richtung schon aufs genaueste bestimmt. Doch bleibt noch eine Hoffnung übrig; ich werde von Glückseligkeit und Vollkommenheit Begriffe und Kenntnisse haben müssen; und sollten diese von mir abhangen, so werden auch die Richtungen der Selbstliebe noch immer in meiner Gewalt seyn.

Nun werde ich mit einer Anlage zum Empfinden und Denken geboren, aber leer von Empfindung und Vorstellung. Aeußere Dinge umgeben mich, und machen auf mich einen Eindruck. Meine Organisation, die Spannung und Mischung meiner Theile ist verschieden von der Organisation, Spannung und Mischung der Theile eines jeden Andern, und modificirt anders die empfangenen Eindrücke. Ich vergleiche die gehabten Empfindungen; die eine ist mir angenehmer als die andere, und sogleich ist meine angebohrne Selbstliebe thätig, den Schmerz zu entfernen, und das Vergnügen zu erhalten. Die Natur entwickelt indeß immer mehr und mehr meine Anlagen. Ich lerne bald meine Wohlthäter von den übrigen Dingen unterscheiden; ich würde ungern sie von mir abwendig machen, und kann schon ein Vergnügen mir versagen, weil ich weiß, daß es ihnen mißfällt. Hier fange ich an, nicht bloß nach Empfindungen, sondern auch nach Vorstellungen zu handeln. Mein Streben nach Wohlbehagen wird indeß immer thätiger. Bey der Armuth an Kenntnissen von Vergnügen such ich darnach in Handlungen, die ich selbst noch nie that, aber von andern verrichten sah, die mich umgeben. Ich ahme

nach,

nach, und fühle auch bey der ſchlechten That ein Wohlbehagen, weil auch ſie meine Thätigkeit beſchäftigt, und ich die Freuden der entgegengeſetzten guten Handlung nicht kenne. Im folgenden Augenblicke kann vielleicht die gute That mir vorkommen; aber ich bin ihrer Freuden ſchon weniger, oder gar nicht empfänglich, weil ich vorher am Gegentheile Vergnügen fand. Noch mehr! Meinen Nebenmenſchen iſt es nicht gleichgültig, wie ich handle; ſie wiſſen, ihrem Intereſſe gemäß, zu dieſer Handlung mich anzuführen, und von jener mich abzuhalten; ich lerne von ihnen rechtſchaffen ſeyn oder betrügen, wohlthätig ſeyn oder ſtehlen. — Immer äußern Talent und Temperament dabey einen wirkſamen Einfluß; meine Talente können ſo einleuchtend unfehlbare Mittel zu feinen Betrügereyen mir darbieten, daß ich der Reizung zum Betruge noch weniger widerſtehen kann; mein Temperament kann träge genug ſeyn, um an dem Erwerben ohne Mühe und auf Anderer Koſten einen noch gröſſern Gefallen zu finden.

So werde ich denn nicht von mir ſelbſt, ſondern von der Natur, von den Umſtänden und Menſchen gebildet, die mich umgeben. Nur ihnen

nen verdanke ich meine Empfindungen; und daraus, einzig und allein aus dem Stoffe gehabter Empfindungen, bringt mein Vermögen zu denken, von meiner Natur, von Umständen und von Menschen veranlaßt, nach seinen unveränderlichen Gesetzen Vorstellungen hervor. Nur die gesammleten Empfindungen und Vorstellungen machen mein System von Glückseligkeit und Vollkommenheit aus, nach welchem ich handle. Aber ich bin nicht selbst Urheber meiner Talente und meines Temperaments; ich bin nicht Herr über die Sachen und Menschen, die mich umgeben sollen. Ich kann zwar Sachen und Menschen meiden; ich kann andere aufsuchen; aber dieser Entschluß ist erst das Resultat von Erfahrungen, die ich an Sachen und Menschen machte, welche ohne mein Zuthun mich umgaben. Und mein Wille sollte doch frey seyn?

Doch — ich nehme bey meinem Handeln nicht alle meine Kenntnisse zusammen; bey der Mannichfaltigkeit meiner durchs Ungefähr erhaltenen Empfindungen und Vorstellungen kann eine Empfindung mir Etwas als wünschenswerth vorhalten, und eine Vorstellung ihr ganz widersprechen; in einem Augenblick handle ich nach dieser, im andern

dern nach jener, und im dritten wieder nach dieſer. „Meine Beweggründe ſchwanken und wechſeln; „ſie verbleichen und bekommen ihre Farbe wieder; „ſie verlieren und erhalten ihr Gewicht aufs „Neue.„ *)

Freilich; aber nur wann? Selbſt wann die äuſſern Umſtände in den verſchiednen Momenten gleich ſind, kann doch bald die Animalzirkulation meines Körpers jene Empfindung begünſtigen und verſtärken, bald eine nähere Beobachtung, ein bedächtiges Nachdenken, oder auch nur die Verſchwundenheit jenes körperlichen Reizes der Vorſtellung die gröſsere Stärke gewähren. Aber daß ich beachte, daß ich nachdenke, zu dieſem Entſchluſſe muß die Veranlaſſung doch entweder wieder in meiner Natur, oder gar auſſer mir liegen. — Und, wenn meinem Gedächtniſſe in wiſſenſchaftlichen Dingen ein gehabter Eindruck zwar nie verloren geht, aber doch bald mehr, bald weniger, bald gar nicht gegenwärtig iſt, ſollte das nicht auch bey Beweggründen der Fall ſeyn? —

So

*) Search Licht der Natur. Aus dem Engl. 1. Th. 1. B. K. 5. §. 6.

So bin ich es nicht selbst, der da handelt, sondern die Sachen und Menschen, die mich umgaben und umgeben, handeln durch mich. Was bin ich dann mehr als Maschine? Die Maschine wirkt, weil ihr Urheber sie von physischen Kräften stoßen, ziehen, oder drucken läßt. Und das Thier, der Mensch, handeln, weil die Sachen und Geschöpfe, wovon sie umgeben werden, sie durch physische Kräfte und Empfindungen und Vorstellungen dazu vermögen. In der Maschine werden die Wirkungen der Kräfte durch die Trägheit und Zusammensetzungsart der Materie modificirt, im Thiere, im Menschen, durch die Organisation des Körpers, und durch die Spannung und Mischung seiner Theile. — Die bloße Mehrheit der wirkenden Kräfte kann keinen Unterschied machen.

Doch — die Kräfte, die einzig und allein auf lebende Wesen wirken — Empfindungen und Vorstellungen — sind auch von anderer Art; sie setzen ein Bewußtseyn in diesem Wesen voraus. — Aber wie? wenn die Leibnitzischen Vorstellungskräfte in den Elementartheilen der Materie nicht bloß eine Hypothese wären, und wenn für jede Maschine aus den dunkeln Vorstellungen ihrer Elemente so

gar

gar eine denkende Einheit erwüchse, würden unsre Kunstwerke etwa aufhören Maschinen zu seyn? — Nicht minder bleiben auch wir mit allem unsern Bewußtseyn dennoch Maschinen.

Lassen Sie uns Leibnitzens übersinnliche Vorausetzung noch einen Augenblick beibehalten. Meine Uhr soll Vorstellungskräfte besitzen. Sie soll sich mit dem Inbegrif dieser Kräfte das Bestreben der eben aufgewickelten Feder vorstellen, sich wieder abzuwickeln und auszudehnen. Sie soll einsehen, oder glauben, daß Ruhe oder Wohl des Ganzen erfolgen würde, wenn das Bestreben der Feder begünstigt, und ihre Abwickelung vollführt werden könnte. Würde sie sich nicht, da die Feder ein Theil von ihr ist, in eben dem Augenblicke dünken, diese Ausdehnung selbst zu beabsichten? Und würde sie nicht, da die Momente der Wahrnehmung und der Beabsichtung nicht zu unterscheiden sind, sich überreden, daß jenes Bestreben der Feder erst durch ihre Absicht, durch ihren Befehl veranlaßt worden? Eben das ist mit unsern Endursachen, mit unserm Willen der Fall. Aeußere Kräfte bringen ihn und unsre Handlung zugleich hervor; aber zufrieden mit der Handlung überreden

reden wir uns leicht, sie erst durch unsern Willen erzeugt zu haben. Mit andern Worten: wir handeln und wollen, weil wir müssen, aber wir glauben vielmehr darum, und nur darum zu handeln, weil wir wollen. Und doch ist unser Wille nichts anderes, als die Genehmigung dessen, was wir schon müssen — in der That eine sehr überflüßige Sache, wenn sie uns nicht Sklavenfesseln zu Blumenketten umwandelte. Ohne das Geschenk eines Willens würde die Nothwendigkeit unsrer Handlungen Sklaverey seyn; nun ist sie es nicht, da wir den Zwang nicht fühlen, ja nicht einmal glauben.

Aber, ist es mit unsern Endursachen gerade der Fall, den wir so eben bey der Uhr voraus setzten, wo bleibt dann der Unterschied zwischen ihnen und physischen wirkenden Ursachen? zwischen sittlicher und physischer Nothwendigkeit?

Noch ein Zweifel ist übrig. Ich lobe und tadle nicht die Maschine, sondern ihren Urheber; aber ich lobe und tadle wegen dieser oder jener Handlung sowol meine Nebenmenschen als mich selbst. Woher das Gefühl von Verdienst und

Schuld?

Schuld? Woher Selbſtzufriedenheit und Reue, wenn ich nicht mich ſelbſt als den Urheber meiner Handlungen fühlte? —

Ich denke, die Erklärung iſt leicht; der Sache liegt eine Täuſchung zum Grunde. Meine Beweggründe vermehren ſich unaufhörlich; auch bin ich bald dieſer, bald jener, mir lebhafter oder ſchwächer, oder wol gar nicht bewuſt. Wenn die Motive des jetzigen Augenblickes mich zu eben der Handlung beſtimmt haben würden, die ich vor einer Stunde vollführte, ſo fühl' ich Selbſtzufriedenheit wegen der Handlung; würden ſie zu einer andern mich bewogen haben, ſo empfinde ich Reue. Ich verwechsle die Momente der Handlung und meines jetzigen Zuſtands; dieſe Verwechslung und Täuſchung aber iſt nothwendig, weil die Beweggründe des jetzigen Augenblicks mir lebhafter vorſchweben, die des verfloßnen aber nur ſchwach, oder auch gar nicht.

Doch, warum zürne ich bey dieſer Täuſchung ſtets auf mich ſelbſt? Warum nicht auf die Umſtände und Menſchen, die meine That veranlaßten? Warum bin ich nach einer andern Handlung mit

mir selbst und nicht blos mit meinem Schicksale zufrieden? — Weil ich bey der Mannichfaltigkeit empfangener Eindrücke immer nur der wenigsten mir noch bewußt bin, obgleich mehrere mitwirken; weil ich selbst diese wenigen für zu schwach erkenne, um zu jener Handlung mich bestimmen zu können; und weil ich nun die übrige Kraft, die dazu noch nöthig war, mir selbst zurechne, auch um so lieber mir zurechne, da ich immer mit dem, was ich muß, wenigstens im Augenblicke der That so ganz zufrieden bin. Auch diese Täuschung ist nothwendig.

Und beide sind wohlthätig. Zurechnung, Selbstzufriedenheit und Reue sind neue Räder in der Maschine, die ihren Gang bald befördern, bald hemmen. Freilich kann auch der Schurke bereuen, daß er im vorigen Augenblicke noch nicht ganz Schurke war, oder sich freuen, daß er es war, und durch diese Reue oder Selbstbilligung ein noch grösserer Böswicht werden. Aber wenn der Mensch gut aus den Händen des Urhebers kömmt, wenn er nur zu edlen Freuden gestimmt ist, ob er gleich durch zuvorkommendes unedles Vergnügen verstimmt werden kann, so wird das Gefühl von Schuld und Verdienst oder Reue und Selbstbilligung

gung immer mehr gute als schädliche Folgen hervorbringen. —

Freilich scheinet die Nothwendigkeit unsrer Handlungen, und diese Täuschungen, welche uns den Zwang immer verbergen, uns zur Puppe, zur Marionnette herabzuwürdigen. Aber sollten wir wol darum uns selbst lächerlich und verächtlich erscheinen? — Ich habe nie des Baumes gelacht, daß er im Frühlinge Blätter treiben und im Herbste sie wieder verlieren mußte. Das Thier ist mir nie verächtlich gewesen, wenn es unwiderstehbaren natürlichen Trieben folgte. Warum war der Mensch so stolz, sich über die ganze Natur so weit, so weit erheben zu wollen? Oder sollten uns etwa Täuschungen verächtlich machen, die für uns eine Quelle so mannichfaltiger Freuden sind?

So ist denn Tugend, die göttliche Tugend, nichts als Schein! Ich kann die schöne That anstaunen und bewundern, weil ich den Zusammenfluß der wirkenden Ursachen nicht kenne; ich kann von ihrer Schönheit gerühret werden, die ich aus

den guten und gemeinnützlichen Folgen erkenne; aber den Edlen, der sie vollbrachte, soll ich nur glücklich, nicht tugendhaft preisen, oder soll doch mit Tugend nicht den Begriff des Verdienstes, sondern einer unverdienstlichen Vollkommenheit verbinden?

Doch traure ich nicht. Ihr Edlen der Menschheit seyd mir darum nicht minder werth; ich liebe die tugendhaft vollkomme Freundin noch eben so warm, und darf selbst meinen Feind nicht hassen, sondern nur unschädlich machen; darf nun ohne Scheu den Unglücklichen beklagen, dessen Unthaten die Menschheit verabscheuet.

Allein, — werde ich nicht, überzeugt von der Nothwendigkeit unsrer Handlungen, auch gegen mich zu duldsam und nachläßig werden? Freilich, ich muß meine Handlungen mir selbst zurechnen; ich muß darüber Reue und Zufriedenheit fühlen; diese Täuschungen bleiben nebst den Freuden ihres ersten überraschenden Eindrucks; aber wenn ich diese Gefühle als Täuschung erkenne, werden sie nicht dadurch ihre Kraft und Wirksamkeit verlieren? Auch der Astronom muß den aufgehenden

Mond

Mond gröſſer und ellipſenförmig erblicken; aber er glaubt dieſem Scheine nicht.

In der That keine ganz ungegründete Furcht! Wir ergreifen nach dem Geſetze der Selbſtliebe nur zu gern jede Gelegenheit, Schuld von uns abzuwälzen. Dagegen ſind wir auch deſto geſchäftiger, uns Etwas als Verdienſt anzurechnen. So wird alſo Selbſtzufriedenheit noch immer Wirkſamkeit äußern; und wenn die Reue gleich aufhören ſollte, unſrer Thätigkeit andre Richtungen zu geben, ſo wird ſie doch auch aufhören, dieſer Thätigkeit ihre Schnellkraft zu lähmen.

Und dann — es giebt ein Mittel, das ſichrer iſt, als die ungewiſſe Wirkung der Selbſtzufriedenheit und Reue. Wir müſſen unſern Kindern das Gut- und Vortrefflichhandeln oder die Tugend zur Fertigkeit machen, ſie nicht Moral, ſondern deren Ausübung lehren, vorzüglich durch gute Beyſpiele lehren. Glückliche Nachkommenſchaft, die vor der ſchönen Handlung nicht erſt Beweggründe abwiegt, und zwiſchen ihnen ſchwankt oder taumelt, die, indeß wir eine Handlung verrichten, ihrer zehen hervorbringt, und immer ſichern Fußtritts zur wahren Vollkommenheit forteilt!

Freilich, wir müssen dieses Vortheils noch entbehren, und nur darin eine Entschädigung suchen, daß durch unsre Erziehung das Gefühl von Schuld und Verdienst so herrschend in uns geworden, um immer, selbst wider unsre Ueberzeugung, auf unser Thun und Lassen zu wirken.

Doch ich verlohr mich. Denn Aussicht in eine glücklichere Zurückkunft war nur ein lieblicher Traum. Wenn sollte diese Epoche sich anheben? Wo sind die Menschen, welche ihren Kindern nur Beyspiele der Tugend, und wo blieben die andern, welche ihnen etwa Beyspiele von Lastern geben könnten? Wo ist der Staat, der eine solche Erziehung begünstigte, und seine Bürger nicht reizte, selbst einer Fertigkeit in der Tugend untreu zu werden? Wo sind die Gesetze für ein so glückliches Land?

Aber wenn die Erziehung zur Fertigkeit in der Tugend nur im Einzelnen möglich, ganzen Gesellschaften und Staaten hingegen unmöglich ist, dann wünsch' ich nimmer, daß Nothwendigkeit unsrer Handlungen allgemeine Volkslehre werde. Und vielleicht dürfen die Vertheidiger der Freyheit das

nicht

nicht einmal fürchten, da jene Lehre so sehr unserm Gefühle widerspricht, und so tief unsern Stolz demüthigt. Dann soll mir auch jede reine Moral, und jede Religion, natürliche oder willkührliche, die eine lautere, aber eine lautere Sittenlehre predigt, zum Besten der Menschheit dreymal gesegnet seyn!

Anmerkungen.

Immer habe ich gewünscht, die Freyheit des Willens gerettet zu sehen. Ich habe viele Schriften für, aber nur zwey Bücher wider die Freyheit gelesen, und diese Bücher waren die Sittenlehre für alle Menschen und Alexander von Joch.

Auch der denkende Verfasser jener Sittenlehre, den das Publikum schon kennt, hat die Selbstliebe als den Grundtrieb des Willens, und die gesammleten Empfindungen und Vorstellungen als ihre Bestimmungsgründe angegeben. Mir blieb hier nichts mehr übrig, als diese Wahrheiten unabhängig von seinem Systeme, das doch noch nicht ganz von Hypothesen frey ist, zu entwickeln, und durch treffende Beyspiele vom Stoße der Körper

noch mehr zu erläutern und zu bestätigen. — Wenn er aber Selbstbilligung und Reue bloß von hinzugekommenen neuen Beweggründen erklärt, so denkt er wol nicht daran, daß auch ohne neuen Zuwachs ein bereits vorhandener bisher unwirksamer Beweggrund schon alsdenn die Oberhand bekommen kann, wenn der entgegengesetzte an Stärke abnimmt; dieser Wechsel und das Wandelbare in unsern Beweggründen aber ist zu einem Einwurfe wider die Nothwendigkeitslehre gemacht, und darf also vielleicht nicht übersehen werden. Natürlich konnte nun auch Selbstzufriedenheit und Reue nicht allgemein passend und genugthuend von ihm erklärt werden. Und wenn ich nicht sehr irre, bleibt bey ihm noch immer die Frage von der Zurechnung übrig: warum ich mit mir, und nicht bloß mit meinem Schicksale zufrieden oder misvergnügt bin. — Auch schien mir noch eine ganz genaue Vergleichung der lebenden Wesen mit Maschinen nothwendig, um auch davon überzeugt zu werden, daß in dieser Untersuchung Bewußtseyn keinen wesentlichen Unterschied mache, wohl aber zu dem sehr natürlichen Wahne von Endursachen oder einem Willen uns verleite. — Sind indeß Wahn von Endursachen, oder einem Willen, sind

Zurech-

Zurechnung, Selbstzufriedenheit und Reue, oder Gefühl von Schuld und Verdienst allgemein nothwendige Täuschungen, so ist die Sprache völlig gerechtfertigt, und diese Wörter dürfen nicht mit den Ausdrücken Hexerey, Zauberey und Gespenster in eine Klasse geworfen werden.

Hommel hat in seinem Alexander von Joch die Nothwendigkeitslehre vielleicht nicht so vollständig, und doch vollständiger entwickelt. Er hält unser Gefühl eines Willens oder der Freyheit für einen nothwendigen Selbstbetrug. Ich freute mich, in ihm hier einen Gesellschafter zu finden, der vermuthlich auch Zurechnung, Selbstzufriedenheit und Reue so, wie ich erklärt haben würde.

Noch eines Aufsatzes vom Herrn Prof. Selle in der Berliner Monatsschrift muß ich erwähnen. Auch er, der als Arzt, Kenner und Beobachter der Natur wol nichts anders als Determinist seyn kann, und es ist, sucht dabey doch eine Freyheit unsrer Handlungen in der Zufälligkeit ihrer Ursachen, und unser Gefühl eines Willens in dem Bewußtseyn einer Fähigkeit anders motivirt zu werden. Ich zweifle. Die Ursachen unserer

Hand-

Handlungen können uns zufällig scheinen; aber sie sind es wahrlich eben so wenig als die bewirkten Handlungen; sie dürfen von dem Gesetze des Grundes eben so wenig eine Ausnahme machen, als diese. Wenn wir nun in unsern Beweggründen Zufälligkeit zu entdecken glauben, so werden wir freylich auf eine Fähigkeit in uns, anders motivirt zu werden, schließen; aber was heißt das sonst, als: in uns die Möglichkeit eines andern Zwanges erkennen? Und darin bestünde unser Gefühl eines Willens? Wie wäre auch bey dieser Erklärung Zurechnung möglich? — Und wenn nun wirklich die Ursachen unserer Handlungen zufällig wären — dürfen wir darum ihre nothwendigen Wirkungen, ich meyne unsre Handlungen, zufällig und frey nennen? — Diese sind sammt ihren Ursachen, durchaus nothwendig; ihre Freyheit ist nur in jenen Täuschungen zu suchen, die wir unserm Bewußtseyn verdanken, ist also nur eingebildete, nicht wirkliche Freyheit.

4.

Ueber die Nothwendigkeit der freyen Handlungen des Menschen,

an

Herrn Referendarius Klewiß.

Ja wohl, mein wertheſter Freund! haben die Roſen der Philoſophie ihre Dornen. Wir könnten ſie zwar unberührt laſſen, dieſe Roſen, und auf dem Felde der Unterſuchung andere Blumen brechen, die durch keine Stacheln verwahrt ſind; allein die Schwierigkeiten und Gefahren geben jeder Unternehmung einen Reiz, dem die ſchönſten Seelen am wenigſten widerſtehen können, und dieſer allein würde uns immer noch zu der dornenvollen Roſe führen, wenn ſie auch weiter keinen hätte. Einen ſolchen Reiz können wir der Materie von der Freyheit der Seele gewiß nicht abſprechen, und Sie ſcheinen ſeine unſichtbare Zauberkraft in ihrer ganzen Stärke gefühlt zu haben.

Ich nehme die Aufſchrift Ihres Aufſatzes als eine Ausfoderung an, Ihnen die Schwierigkeiten, die

die Sie bey Ihrem Unterfangen antreffen möchten, beſiegen zu helfen, oder zu urtheilen, ob Sie es glücklich beſtanden haben. Da Sie das Letztere nach meinem Urtheile nicht haben, ſo muß ich das Erſtere thun; und das will ich von Herzen gern mit allen meinen Kräften.

Sie verzweifeln alſo die Freyheit der Seele retten zu können. Ich kann mir nicht anders vorſtellen, als dieſer Gedanke muß Ihnen peinlich ſeyn. Die wahren Dornen der Philoſophie ſind eigentlich die Antinomien zwiſchen der tiefforſchenden Vernunft, und dem geſunden Menſchenverſtande. Sie haben die Sache der Freyheit von einer Seite genommen, die dem innern Gefühle und dem geſunden Verſtande gerade entgegen iſt, und dadurch haben Sie ſich einen Dorn in das Fleiſch geſteckt, den jeder Schritt in ihrem Leben tiefer eindrücken muß.

Sollte doch nicht das Gefühl Recht haben? Sollte alles was uns unſer Gefühl über unſere Selbſtthätigkeit, Freyheit und Unabhängigkeit von den äußern Umſtänden ſagt, ſo ganz lauter Täuſchung ſeyn?

I.

Die Freyheit der Handlungen wird nicht durch die moraliſche Nothwendigkeit aufgehoben.

Es ſcheint, als wenn Sie ſogar zu der Freyheit der Seele erforderten, daß die Seele auch nicht einmal durch Vergnügen und Schmerz, durch Vorſtellung des Guten und Böſen bey ihrem Wollen ſollte beſtimmt werden *). Ich muß es dahin geſtellt ſeyn laſſen, ob Sie das befriedigen werde, was über dieſe Seite der Frage bereits **) iſt geſagt worden. Ich weiß wenigſtens nichts mehr und nichts beſſeres. Eine einzige Anmerkung könnte vielleicht zu der Stärke der bekannten Argumente noch ein kleines Gewicht hinzufügen, und das iſt dieſe: diejenigen, welche zu der Freyheit eine gänzliche Gleichgültigkeit erfordern, müſſen doch eine gewiſſe Kraft annehmen, die ſie die Kraft der Selbſtbeſtimmung nennen, und dieſe Selbſtbeſtimmungskraft ſoll dann, ihrer Meynung nach, die Quelle alles unſers Wollens, aller unſerer Entſchließungen ſeyn.

Wer-

*) S. 778. „Kann ich frey ſeyn, wenn ich dem Geſetz der Selbſtliebe nothwendig folgen muß?

**) In der Berliner Monatsſchrift.

Werde ich mich verſtändlich genug machen, wenn ich ſage, dieſe Selbſtbeſtimmungskraft enthalte nur den allgemeinen Grund einer Entſchließung, nicht aber den beſondern Grund dieſer und keiner andern Entſchließung. Wenn Sie mich fragen, was der Grund ſey, warum ich mich entſchloſſen habe, dieſe Gedanken über die Freyheit der Seele niederzuſchreiben: ſo würden Sie ohne Zweifel mit der Antwort nicht ſonderlich zufrieden ſeyn, daß dieſer Grund in meiner Selbſtbeſtimmungskraft ſey. Denn es bleibt noch immer die Frage zurück: warum hat dieſe Kraft meinen Willen ſo und nicht anders beſtimmt, von dieſer Materie, und nicht von einer jeden andern zu ſchreiben? Wenn ich auf dieſe Frage antworte, weil mir dieſe Materie jetzt vorzüglich wichtig und dem Bedürfniſſe unſerer Zeiten angemeſſen geſchienen, weil ich geglaubt habe, einem wahrheitliebenden und wißbegierigen Freunde durch Mittheilung meiner Gedanken über dieſe Materie Vergnügen zu machen: ſo ſind Sie völlig befriedigt. Die allgemeinen Gründe ſind keine zureichenden, und alſo keine befriedigenden Gründe, d. i. ſie ſind nicht Gründe von allen Beſtimmungen einer Sache, ſie ſind es nur von denen, die die Sache mit andern

dern Sachen gemein hat, nicht von dem, was sie eigenthümliches und unterscheidendes enthält.

Das ist mit den Gründen der Veränderungen in der Körperwelt eben so, wie mit den Gründen der Veränderungen in der Geisterwelt. Wenn ich Sie fragte, warum haben wir heute Ostwind? Die Winde haben ihren Grund in dem aufgehobenen Gleichgewichte der Luft. Wenn Sie also antworteten: der Grund des Ostwindes ist bloß in diesem aufgehobenen Gleichgewichte: so würden Sie gewiß nicht böse werden können, wenn mich diese Antwort nicht befriedigte. Denn Sie hätten mir zwar den Grund angegeben, woraus ich die Möglichkeit des Windes überhaupt begreifen könnte, aber nicht den, woraus ich begreifen könnte, wie der jetzt herrschende Wind gerade ein Ostwind seyn könne. Sie haben einen Grund von der Bewegung der Luft überhaupt angegeben, aber nicht den Grund von der Richtung dieser Bewegung; eine Bewegung kann aber nicht ohne Richtung seyn. So wie nun zu der völligen Bestimmung einer wirklichen Bewegung auch die Richtung gehört: so gehört zu der durchgängigen Bestimmung einer wirklichen Entschließung auch die Richtung

dieſer Entſchließung; wenn ich alſo den befriedigenden Grund einer Entſchließung angeben will, ſo muß ich auch einen Grund von ihrer Richtung auf dieſen beſtimmten Gegenſtand angeben. Ob das nun ein anderer ſeyn könne, als weil mir dieſer Gegenſtand gefallen, weil ihn mir mein Verſtand als gut vorgeſtellt hat, das möchte wol nicht ſchwer zu entſcheiden ſeyn. Wollen wir darum aber der Seele die Freyheit abſprechen, weil ſie nichts wollen kann, wozu ſie nicht durch Vorſtellungen des Verſtandes beſtimmt iſt: ſo führen wir einen Streit über Worte, der nicht des Papiers werth iſt, das wir ihm aufopfern. Ich werde alsdann gern geſtehen, die Seele ſey nicht frey, und alle ihre Handlungen ohne Ausnahme ſeyn nothwendig. Ich ſehe ein, daß Gott auch das vernünftigſte Weſen nicht erſchaffen konnte, ohne ſeine Handlungen dieſer Art von Nothwendigkeit zu unterwerfen, weil es unmöglich iſt, daß etwas ohne zureichenden Grund ſey; ich ſehe ein, daß ohne dieſe Art der Nothwendigkeit alle moraliſche Zucht, alle Erziehung des Vaters, alle Regierung des Regenten unmöglich, alle Verbeſſerung des Verſtandes, alles Berathſchlagen, alles Ueberlegen, alles Zureden, alles Rathen überflüßig werde.

L

2.

Die Freyheit der Handlungen wird nicht durch die Einwirkung physischer Ursachen außer uns, noch durch die Gesetze unserer Seelenkräfte aufgehoben.

Hier ließ ich für meinen Theil bisher die Untersuchung stehen. Ich scheute mich, mit meinem Nachforschen diese Linie zu überschreiten. Das sollte ich nicht, sagen Sie — freylich ich sollte nicht; aber ich scheute mich. Ich verzweifelte nämlich, das, was ich von sicherm Grunde jenseits dieser Grenzlinie gefunden, meinen Lesern sichtbar zu machen; und ich hielt es daher für gerathener, Schwierigkeiten ruhen zu lassen, von denen ich nicht gewiß voraus sah, daß ich sie zur Beruhigung aller Leser würde heben können.

Indeß der Würfel ist geworfen; was ich nicht habe thun wollen, haben andere gethan; sie haben gegen die Freyheit der Seele Einwürfe erhoben, die aus dem allgemeinen Zusammenhange der Dinge hergenommen sind; die Schwierigkeiten sind also bekannt.

Lassen Sie uns diese Einwendungen verständlicher darzustellen suchen. Ich setze voraus, daß wir

wir darüber nun eins sind: die moralische Nothwendigkeit, die aus dem Einflusse des Verstandes entspringt, sey keine Nothwendigkeit, die die Freyheit aufhebe. Allein die Einsichten des Verstandes, die Vorstellungen unserer Seele überhaupt, hangen wieder von andern Vorstellungen, und zuletzt endlich von unsern Empfindungen ab. Nach dem allgemeinen Gesetze der Sinne, dem sich kein Sterblicher entziehen kann, muß die Seele gewisse Empfindungen haben, so bald unsere Sinnglieder gewisse Bewegungen erhalten, und diese Bewegungen werden nothwendig durch die Körper erregt, von denen die Sinnglieder einen Eindruck bekommen. Nach einen eben so nothwendigen Gesetze erneuern sich die Vorstellungen gegenseitig, die auf irgend eine Art mit einander vergesellschaftet sind; weder dieses Gesetz aber, noch die Vergesellschaftung selbst steht in unserer Gewalt; das erstere gehört zur Natur unserer Seele, die andere beruht auf unseren Empfindungen, die wiederum von einem Gesetze und von Verbindungen abhangen, die eben so wenig in unserer Gewalt stehen.

Ich glaube nicht, daß ich das geringste von der Stärke Ihrer Einwendung verhehlt habe, ich habe

habe nur den Zuſammenhang deutlicher auseinander zu ſetzen geſucht, aus dem die Nothwendigkeit unſerer Handlungen, die wir aus Irrthum für frey halten, entſpringen ſoll. Aus dieſer deutlichern Darſtellung der Sache ergiebt ſich gleich, daß alle Nothwendigkeit der Vorſtellungen am Ende von dem Geſetze abhange, wonach ſie entſtehen und auf einander folgen. Die Umſtände, die uns umgeben, mögen ſeyn wie ſie wollen, könnte ſich die Seele der Gewalt ihrer eigenen Geſetze entziehen: ſo würde man nicht ſagen können, daß ſie genöthigt werde, Vorſtellungen zu haben, die ſie nicht haben will. Ein Kind ſieht ein Licht, greift danach, und verbrennt ſich. Die angenehme Helle macht ſeinen Augen Vergnügen, es erwartet ein ähnliches Vergnügen für ſein Gefühl, und empfindet Schmerz. Das Licht möchte immer vor ihm ſtehen, verurſachte es ihm keine Empfindung, oder nicht die Empfindung der Helle, von der es gereizt wird, ſondern eine andere, die keinen Reiz hat, ſo würde es nicht zugreifen, und alſo ſeine Hand nicht verbrennen.

Indeß iſt doch die Mutter nicht thöricht genug, in das Licht greifen zu wollen, und das Kind

würde es auch nicht wollen, wenn es nicht ein Kind wäre, d. i. wenn es bereits Erfahrung genug hätte, um zu wissen, daß das Feuer brennt. Diese Erfahrung hat nun die Mutter nicht allein für sich, sie hat sie auch für das Kind; sie entfernt also das Licht so weit, daß es das Kind nicht erreichen kann. Allein das Kind schreyt; durch die Entfernung des Lichtes hat sie ihm nur das Vermögen genommen, seinen Willen auszuführen, den Willen selbst hat sie ihm nicht genommen. Um ihm auch noch diesen zu nehmen, entfernt sie das Licht aus dem Gesichtskreise des Kindes oder zerstreut es durch andere Beschäftigungen, an denen es Vergnügen finden kann. Mit diesen Kunstgriffen muß sie so lange fortfahren, bis sie den Willen des Kindes mit Strafen und Drohen, Belohnen und Verheißen, lenken kann, oder bis endlich das Kind auch dieses nicht mehr bedarf, und aus der Erfahrung weiß, daß Feuer brennt, und Brennen schmerzt.

Dieses Kind ist der Mensch, so lange er lebt. Seine Empfindungen hangen von den Gegenständen ab, die ihn umgeben, verbunden mit der Beschaffenheit seiner innern und äußern Sinnglieder

oder

oder ſeiner innern und äußern Organiſation. Allein 1) die Richtung ſeiner Sinnglieder ſteht in vielen Fällen in ſeiner Gewalt. Wenn er eine gewiſſe Empfindung nicht erhalten will: ſo kehrt er ſein Geſicht weg, ſchließt ſeine Augen, und entfernt den Gegenſtand von ſich, oder ſich von dem Gegenſtande ſo weit, daß er ſeine Augen nicht mehr berühren kann. So machte es die Mutter mit dem Kinde, indem ſie es von dem Licht wegwandte. Allein wird der Menſch das wollen? Ich antworte Ja! wenn er nicht ein Kind iſt.

2) Alſo: wenn er nach dem Geſetze der Ideenaſſociation den Schmerz oder überhaupt die übeln Folgen, die eine Handlung nach ſich zieht, vorherſieht, ſo wird das Vorherſehen dieſes Schmerzes oder dieſer übeln Folgen, das erwartete Vergnügen überwiegen. Wird es das nicht: ſo wird er ſich ſo lange müſſen brennen laſſen, bis er es müde wird.

3) Bisher kennt er die böſen Folgen der Handlungen nur aus der Erfahrung. Es kömmt aber, wenigſtens für den, der nicht blödſinnig iſt, auch endlich die Zeit, daß er einige Folgen der Dinge

vorherſehen lernt, die er noch nicht erfahren hat. Die Erfahrungen anderer und ſeine eigene Vernunft belehren ihn. Und nun entwickeln ſich neue Triebfedern der menſchlichen Handlungen. Der Menſch hat nicht bloß Sinne, er hat auch andere Vermögen, er hat Verſtand und Vernunft. Wenn er anfängt dieſe zu gebrauchen: ſo wirken die Vorſtellungen dieſer höhern Kräfte eben ſo gut auf ſeinen Willen, als die Empfindungen. Je mehr er ſeine Verſtandesſphäre und den Wirkungskreis ſeiner Vernunft erweitert, deſto mehr erhält er an den Triebfedern, die ſie ihm verſchaffen, entgegenwirkende Kräfte, die den Einfluß der Empfindungen unſchädlich und der menſchlichen Glückſeligkeit dienſtbar machen.

Nun ſehen wir, daß wir darum nicht mehr Sklaven unſerer Sinne ſind, weil unſere Seele dem Geſetze derſelben, ſo wie dem Geſetze der Einbildungskraft unterworfen iſt. Denn vermöge des erſtern müſſen zwar auf die Gegenwart gewiſſer Gegenſtände gewiſſe Vorſtellungen in der Seele erfolgen, dieſe Vorſtellungen ſind mit den Vorſtellungen von Schmerz und Vergnügen vergeſellſchaftet, ſie werden auch unſern Willen unfehlbar beſtimmen,

ſtimmen, wenn nicht nach eben dem Geſetze der Einbildungskraft ſich die warnenden Verſtandesideen dazu geſellen und durch andere Vorſtellungen von Schmerz und Vergnügen den Vorſtellungen der Sinne entgegen wirken. Welche Parthey wir ergreifen: ſo werden wir dem Geſetze des Willens folgen; d. i. wir werden das wollen, was wir uns als gut oder angenehm vorſtellen, wir werden wollen, was uns gefällt.

Nun fühlen wir uns wirklich frey und dieſes Gefühl iſt keine Täuſchung. Denn wir haben wirklich zwey Gegenſtände der Wahl vor uns liegen, trügeriſches Vergnügen, das uns die Sinne gewähren, und wahres Vergnügen, das uns der Verſtand verheißt.

Wie aber? — ſagen Sie — wenn die Vorſtellungen der Sinne noch ſo ſtark ſind, daß ſie die Vorſtellungen des Verſtandes überwiegen, und den Willen nach ihrer Seite neigen? — Ich kann darauf nichts anders antworten, als wenn ſich das gebrannte Kind durch die Erfahrung nicht will belehren laſſen, und noch immer in das Licht greift: ſo muß es ſich ſo lange brennen laſſen, bis es endlich

ich des Brennens müde wird. Indem unterdeſſen der Schaden immer empfindlicher gefühlt wird, ſo wird auch der Verſtand immer mehr aufgeklärt, ſo wie die Vernunft mehr geübt, erweitert und verſtärkt; und mit der Erhöhung dieſer Kräfte wächſt dann die Freyheit. So kann dann nur der der freyeſte ſeyn, der die unterrichteſte, geübteſte, ſtärkſte Vernunft hat; und wer einer ſolchen ſichern Vernunft am unverrückteſten folgt, das iſt: der Tugendhafteſte.

So iſt dann auch die Tugend kein leerer Name, kein Schall ohne Bedeutung. Sie iſt der höchſte Werth des Menſchen; denn ſie beſteht in der größten Vollkommenheit des endlichen Weſen. Unter dieſen ſind die mit Vernunftbegabten die edlern, und unter den mit Vernunftbegabten die, welche ihrer Vernunft die größte Ausdehnung und Kraft geaeben, die edelſten, und das ſind die Tugendhafteſten.

Nennen Sie nun ein ſolches Weſen noch eine Maſchine, weil ſeine Veränderungen nach ihren eigenthümlichen Geſetzen auf einander folgen? — Es ſey; aber es iſt eine edlere, vollkommnere, es

iſt

iſt eine geiſtige Maſchine, die, weit entfernt, in allen ihren Handlungen bloß von äußern Antrieben abzuhangen, ihre Veränderungen aus ſich ſelbſt entwickeln, und gegen alle äußere Kraft durchſetzen kann. Indem ſie alſo durch ihren Verſtand und ihre Vernunft ſelbſt die Schöpferin des Gewichtes iſt, wodurch die Schale ihres Willens ſinkt: ſo hat ſie das Verdienſt dieſer guten Beſtimmung ſelbſt, nicht wie bey der lebloſen Maſchine, eine fremde Kraft. Und das dünkt mich eine ſehr gegründete Urſach, warum man ihre guten Handlungen verdienſtvoll nennt; warum ſie das Lob verdient, das bey der unbelebten Maſchine nur dem Künſtler gebührt; das ſcheint mir ein guter Grund, warum ich im erſten Falle die Maſchine, im andern nur den Künſtler liebe.

Sie ſagen zwar, „nach ihrem Syſtem könnten Sie ihren Feind nicht haſſen, ſondern nur unſchädlich machen„ (S. 785.) das glaube ich Ihnen gern, mein Werthester! eine ſo vortrefliche Maſchine, wie Ihre ſchöne liebenswürdige Seele, kann ſo ungerecht nicht ſeyn, ein willenloſes Weſen zu haſſen. Alſo Sie wollen es nur unſchädlich machen. Aber bemerken Sie wohl, Sie können

noch

noch mehr als das, wenn die Seele ein freyes Wesen ist: Sie können sie bessern, belehren, ermahnen, durch Rath und Zureden lenken, durch Ihre so sanfte einnehmende Suade gewinnen; Sie können sie unterrichten und vernünftiger machen, Sie können ihr schon von weiten Vorstellungen zubereiten, die dereinst ihren Willen zu einer edlen Entschließung bestimmen wird; und das könnten Sie nicht, wenn die Seele nicht frey wäre, und wenn unsere Handlungen gar nicht in unserer Gewalt ständen.

Daß also unsere Empfindungen einem nothwendigen Gesetze folgen, und daß die Umstände, von denen sie hervorgebracht werden, nicht immer, obgleich oft genug, von uns abhangen, das vermindert die Freyheit unserer Seele nicht. Denn es ist einerley, ob wir sie selbst unmittelbar abändern und uns bey jedem Gegenstande eine Vorstellung geben können, die wir wollen, oder ob wir sie mittelbar hindern, oder ihnen wenigstens solche Vorstellungen anderer Art und anderer Vermögen entgegenstellen können, wodurch ihre Einwirkung auf unsern Willen aufgehalten wird.

3.

Nicht alle Einschränkungen des Gebrauchs der Freyheit heben die äußere Freyheit auf, und machen also auch nicht den Mangel des Gebrauchs der innern Freyheit physisch nothwendig.

Doch wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. — Man sagt nemlich ferner: Alle unsere Erkenntniß fängt von den Empfindungen an, wenn nun diese von unserm Standpunkte in der Welt, und von dem Medium, wodurch wir sie erhalten, von unserer Organisation, abhangen: so wird der Umfang und die Beschaffenheit unserer Vernunfterkenntniß durch unsern Standpunkt und durch unsere Organisation eben so nothwendig bestimmt, als unsere Empfindungen selbst. Daß also unsere Empfindungen einen gewissen Grad der Stärke haben, denen nicht jede vernünftige Ueberlegung zum Gegengewicht dienen kann, daß wir uns einen grössern oder kleinern Vorrath von Kenntnissen sammlen können, daß wir unsere Vernunft in einem höhern oder geringern Grade ausbilden können, das alles hat nicht in unserer Gewalt gestanden, das Erstere hing von unserm Temperamente ab; das letztere von unserer Erziehung und Lebensart, von dem Stande, worin wir uns befinden, von

den

von den Gesellschaften, in denen wir leben müssen.

Ich muß hier wiederum sagen: wenn unsere Vorstellungen nicht dem Gesetze der Sinne und der Einbildungskraft folgen müßten: so würde die Dependenz unseres Verstandes von unsern Empfindungen eben so wenig zu bedeuten haben, als die Nothwendigkeit der Umstände, worin wir uns befinden; bey den Empfindungen selbst. Wenn das ist: so kann auch diese Nothwendigkeit der Vernunfterkenntniß nicht weiter reichen, als ihre Abhängigkeit von den Empfindungen. Wir haben aber gesehen, daß unser Wille auch über unsere Empfindungen etwas vermag; und über die Ausbildung unseres Verstandes vermag er noch mehr. Den Sinnen stellen sich anfangs die Gegenstände im Ganzen dar; wenn aber der erste Eindruck vorüber ist: so fangen wir an, sie zu durchlaufen, zu zerlegen, und nach und nach auf einem Theile des Ganzen mit unserer Aufmerksamkeit zu verweilen. Bey diesem Geschäfte geben wir unserer Beachtung augenscheinlich die Richtung, die uns gefällt. Zuerst lassen wir uns dabey freylich von dem Bedürfniß des Vergnügens leiten; aber da es doch

nicht fehlen kann, daß uns die Betrachtung der Gegenstände auch bald von Seiten ihres Nutzens und Schadens interessiren: so suchen wir mit der Zeit auch das Wesen und die Natur der Dinge kennen zu lernen, um zu erfahren, wie wir sie gebrauchen müssen, wenn sie uns zu unserm Wohlseyn zuträglich werden sollen. Zu dieser nützlichen und angenehmen Arbeit müssen uns selbst unsere Irrthümer ein heilsamer Sporn werden. Wenn wir nämlich ein oder das andere Mal mit unserm Schaden wahrgenommen haben, daß wir uns wol besser hätten vorsehen sollen: so überlegen wir nun die Sachen, mit denen wir zu thun haben, besser, prüfen, untersuchen, zergliedern, und machen uns, insonderheit in den Stunden der Ruhe und des kalten Blutes, wo die Sinnenlust keine falschen Lichter auf die Gegenstände wirft, Grundsätze, die dann nicht immer ohne Kraft auf unsere Entschließungen bleiben. Unter diesen Gegenständen ist uns immer der wichtigste unser eigenes Selbst; denn alle andere Gegenstände interessiren uns nur durch ihre Beziehung auf dieses eigene Selbst, so wie den Arzt die Erzeugnisse aller drey Naturreiche nur um der Gesundheit des Menschen willen interessiren. Wir wollen wir auch an unserem Wohl,

an unſerer Geſundheit, an unſerer Glückſeligkeit arbeiten, wenn wir das Subjekt nicht kennen, dem wir ſie verſchaffen wollen? Wer eine Krankheit des Auges heilen will, der muß das Auge kennen, ſagt Sokrates, und wer das Wohl des Menſchen befördern will, der muß den Menſchen kennen.

So werden wir alſo immer von Intereſſe zu Intereſſe fortgezogen, uns von dem Werthe der Dinge beſſer zu unterrichten. Aber durch Nothwendigkeit, ſagen Sie — freylich durch Nothwendigkeit, aber doch nur durch moraliſche; durch den Reiz des Vergnügens und des Nutzens, durch die Bewegungsgründe unſeres Bedürfniſſes und unſeres Intereſſe. Sobald alſo der Verſtand mit in das Spiel kömmt: ſo fängt der Gebrauch der Freyheit an, und je mehr er beginnt in dieſem Spiele unſerer Seelenkräfte die vornehmſte Rolle zu ſpielen, deſto mehr wächſt dieſe Freyheit. Unſer Verſtand beſtimmt unſern Willen, und unſer Wille beſtimmt die Aufmerkſamkeit des Verſtandes.

Sagen Sie: daß nur wenige ſo glücklich ſind, zu einem beträchtlichen Grade der Ausbildung ihres

Ver-

Verſtandes zu gelangen: ſo antwortete ich, daß viele Menſchen auch in dem Gebrauche ihrer Freyheit zurückbleiben. Und nun wären wir dann ſo weit, daß wir Grade in dem Gebrauche der Freyheit erkennen müßten. Wer wird dieſe aber leugnen? oder welcher vernünftige Vertheidiger der Freyheit hat ſie je geleugnet?

Wenn alſo unſere Empfindungen, die Richtung unſerer Aufmerkſamkeit und die Ausbildung unſeres Verſtandes in ſo hohem Grade von uns abhängen, wenn wir durch den Reiz des Vergnügens, und die Bewegungsgründe des Nutzens beſtimmt werden, uns gewiſſe Empfindungen zu verſchaffen, mit unſerer Aufmerkſamkeit bey Vorſtellungen zu verweilen, der Zergliederung der Begriffe, und der Verkettung der Vernunftſchlüſſe nachzugehen; ſo ſind alle dieſe Verrichtungen unſerer Erkenntnißkräfte nur moraliſch nothwendig, und folglich frey; wo wir uns aber nicht durch dieſe Reitze und Bewegungsgründe dazu beſtimmten, da wären ſie auch nicht frey. Je tiefer wir uns in das Gewebe der Urſachen und Wirkungen in unſerer Seele einlaſſen, deſto ſchwerer wird es uns, das Freye in den Handlungen unter den Einflüſſen

flüssen fremder Ursachen herauszuwickeln; wenn wir nicht den Faden mit den Augen verfolgen, daß der Wollende immer wollte was er wollte, weil es ihm gefiel. Selbst daß es ihm gefallen mußte, hing von einem andern Wollen ab, so daß alle Nothwendigkeit immer moralisch blieb, also keine othwendigkeit ist, die man mit der absoluten oder physischen für einerley halten kann, wenn man nicht alles zusammenwirrt, und nichts auseinander lieset.

In allen diesen Urtheilen wird die Theorie von dem Gemeinsinne und dem moralischen Gefühle augenscheinlich unterstützt. Wenn ein Mensch in so dürftigen Glücksumständen ist gebohren worden, daß seine Erziehung der Ausbildung seines Verstandes nur wenig hat zu Hülfe kommen können, so rechnen wir ihm die Kenntnisse, die er sich erworben hat, zu einem weit höhern Verdienste, als wenn er sie einer sorgfältigen und kostbaren Erziehung zu verdanken hat. Im ersten Falle ist seine Bildung weit weniger das Werk physischer Ursachen, deren Zusammenfluß wir dem Glücke zuzuschreiben pflegen, als im letztern. Eben so sind wir geneigter, seine Unwissenheit und seine Vorurtheile

urtheile zu entſchuldigen, wenn wir wiſſen, daß ſie von ſeinen Umſtänden ſind begünſtigt worden.

Wir dehnen dieſe Nachſicht ſelbſt auf ſeine ſittlichen Gebrechen, auf ſeine Vergehungen und Laſter aus. Ein Menſch ſcheint uns ſchon, und mit Recht, zu beklagen, wenn die Weisheit ſeines Erziehers die erſten ſchädlichen Ausbrüche ſeiner noch ungezüchtigten Sinnlichkeit gehindert hat; und wie? wenn durch die Thorheit oder Unvorſichtigkeit ſeiner Pfleger dieſe Ausbrüche gar ſind befördert worden? Die gewiſſeſte Folge dieſer verwöhnenden Zuchtloſigkeit und Verführung iſt immer, daß ſie laſterhafte Gewohnheiten aufkeimen und feſtwurzeln läßt. Dieſe ſetzen ihn auf lange Zeit in dem Gebrauche ſeiner innern Freyheit oder in der Selbſtbeherrſchung zurück. Die Leidenſchaften, die ſich indeſſen haben verſtärken können, die böſen Gewohnheiten, die der Seele einen gewaltſamen Hang gegeben haben, das Temperament, dem man nicht entgegengearbeitet hat, halten den Unglücklichen in Feſſeln, die er nun erſt mit vieler Mühe wird zerbrechen müſſen. Seine vernachläßigte Vernunft wird erſt nach harten Schlägen zum Erwachen gebracht werden, wenn dieſes Er-

wachen in diesem Leben noch erfolgt, und er nicht früher das Opfer der göttlichen oder menschlichen Gerechtigkeit ist.

Wo er indessen erwachen mag, so wird sein erstes moralisches Besinnen eine Wirkung moralischer Kräfte seyn. Er wird seine bisherige Handlungsweise verabscheuen müssen, weil er sieht, daß sie ihn unglücklich macht. Da sein unbelehrter Wille an seiner vernachläßigten Vernunft in der Bezähmung seiner blinden Leidenschaften und dem Aufhalten eines fortreißenden Hanges bisher nur einen schlechten Beystand hatte: so wird er nunmehr das Bedürfniß eines ruhigen Ueberlegens, richtiger und fester Grundsätze, und einer aufgeklärten Beurtheilung des Werthes der Dinge fühlen; und dies Gefühl wird ihn lehrbegierig und gelehrig, auf guten Rath aufmerksam, und gutem Rathe folgsam machen, und mit jedem Schritte auf dieser Bahn wird seine innere Freyheit wieder wachsen.

Die physischen Ursachen sowol als die Verstandes- und Willensgesetze sind bey diesem Unglücklichen keine andern, als bey dem Begünstigsten unter den

den Sterblichen. Der eine hat eben ſolche Sinnen, eben ſolche Vernunftanlagen als der Andere; nur bey dem Einen wird die Gewalt der Sinnlichkeit früher gedämpft, und die Vernunft früher geweckt, bey dem Andern ſpäter; bey dem Einen durch gelindere und ſanftere Mittel, bey dem Andern durch harte und ſchmerzhafte, durch Heilmittel und Züchtigungen, die freylich härter angreifen, weil ſie nicht mehr einem ſchwachen Körper Wachsthum geben, ſondern einem Sterbenden ein neues moraliſches Leben einhauchen ſollen; aber nichts deſto weniger Wohlthaten ſind, wünſchenswerthe Wohlthäten die der Kranke ſelbſt ſegnen wird, wenn er ihrer erſt dereinſt nicht mehr bedürfen wird.

Noch Einmal alſo: die phyſiſchen Urſachen auſſer uns, und die phyſiſchen Erkenntniß- und Begehrungsgeſetze in uns laſſen unſere äuſſere Freyheit unberührt, ſie ſind Miturſachen der Richtung unſerer Aufmerkſamkeit und unſeres Nachdenkens, und alſo der Verbeſſerung unſeres Verſtandes, ſie ſind Veranlaſſungen gewiſſer Neigungen und Fertigkeiten, die den Einfluß des Verſtandes befördern und hindern können, ſie ſind daher Miturſa-

chen der Verwehrung oder Verminderung des Gebrauches unserer innern Freyheit, sie wirken aber nur mit einer moralischen Nothwendigkeit, das ist, so fern sie gefallende oder mißfallende Vorstellungen hervorbringen; so viel scheint aus den bisherigen augenscheinlich zu erhellen, und mehr dünkt mich zur Rettung der Freyheit unserer Seele nicht nöthig. Wollen Sie noch hinzusetzen, daß die Einrichtung der physischen Ursachen außer uns, so wie die Gesetze unserer Seelenkräfte, die Einrichtung der Körperwelt und des Geisterreichs dazu aufgespannt sey, jeden schwachbeginnenden, vielfach strauchelnden, hin und herschwankenden Geiste, früh oder spät, aber doch am Ende unfehlbar zu einem Aufkeimen und steten Wachsthume des Gebrauches seiner innern Freyheit, und damit im genauesten Verhältniß, seiner Tugend und seiner Glückseligkeit bringen müsse, so werden Sie diese Untersuchung mit einer Betrachtung beschließen, die dem erleuchteten Verehrer Gottes eine Aussicht innigen Entzückens öffnen muß.

Erlauben Sie mir nur noch eine kurze Uebersicht der ganzen Untersuchung.

Sie

Sie sagen: Keine Handlung des Menschen ist frey.

Unser Gefühl sagt uns: Einige Handlungen des Menschen sind allerdings frey; d. i. wir können sie thun oder lassen; wenn wir sie thun, so geschieht es, weil sie uns gefallen, wenn wir sie lassen: so geschieht es, weil sie uns nicht gefallen.

Sie führen für ihre Meynung folgende Gründe an:

1) Die Handlungen des Menschen, die man frey nennt, werden durch die Vorstellungen des Erkenntnißvermögens bestimmt.

Ich antworte: dadurch hören diese Handlungen nicht auf frey zu seyn; denn die Nothwendigkeit, die aus den Vorstellungen des Verstandes entspringt, ist eine bloße moralische, d. i, das Gegentheil steht immer noch in meiner Gewalt, ich kann die Handlung thun und lassen, ob mich gleich meine Vorstellungen bestimmen sie zu thun. (n. 1.)

2) Ihr zweyter Grund ist: die Vorstellungen meines Verstandes, die meinen Willen bestimmen, stehen nicht in meiner Gewalt, also auch nicht die Bestimmungen meines Willens, die von den Vorstellungen des Verstandes abhangen.

Den Untersatz dieses Schlusses beweisen sie wieder damit, daß die Vorstellungen unseres Verstandes von der Einwirkung physischer Ursachen außer uns und dem physischen Gesetze unserer Erkenntnißvermögen in uns abhangen.

Ich antworte: daß dieß nur von den Empfindungen und den Vorstellungen der Einbildungskraft gelte, daß der Mensch aber auch andere Erkenntnißvermögen, daß er auch Verstand und Vernunft habe, und daß selbst die Empfindungen und Bilder die Einbildungskraft, wiewol nur mittelbar, in unserer Gewalt stehen. (n. 2.)

3) Sie führen endlich an: Wenn der Gebrauch der Freyheit der Seele von dem Gebrauche unsers Verstandes abhange: so könne der Mensch nie frey handeln, weil der Gebrauch sei-

seines Verstandes zur Bestimmung seines Willens ursprünglich von Umständen abhange, die wiederum nicht in seiner Gewalt stehen. Diese Umstände seyen: die Vernachläßigung der Ausbildung des Verstandes in der Jugend, und die Festsetzung solcher Neigungen, Fertigkeiten und Leidenschaften in der Seele, wodurch der Einfluß des Verstandes auf den Willen gehindert wird, oder das Gegentheil von allen diesen.

Ich antworte: dieser Mangel des Gebrauches unseres Verstandes ist nur so weit frey, als er vermeidlich war; und eben so sind die Neigungen, Fertigkeiten und Leidenschaften, welche den Einfluß des Verstandes auf den Willen hindern, auch nur so weit frey, als sie vermeidlich waren, und sie bleiben nur so lange nicht frey, als sie unvermeidlich sind. Es läßt sich aber mit nichts beweisen, weder daß gar kein Gebrauch unseres Verstandes in unserer Gewalt stehe, oder, wenn wir unsern Verstand bisher nicht gebraucht haben, daß wir ihn künftig nie werden gebrauchen können, noch daß alle unsere Neigungen, Fertigkeiten und Leidenschaften unvermeidlich und überwindlich

seyen; vielmehr lassen sich viele Mittel angeben, wodurch ihr Entstehen kann gehindert, oder ihr Einfluß, wenn sie einmal da sind, überwunden werden. In der Natur und Einrichtung der Dinge sind wirklich viele solche Mittel, wodurch der Gebrauch des Verstandes befördert, und das Entstehen, Wachsen und Wirken unserer Neigungen, Fertigkeiten und Leidenschaften gehindert, ihr Abnehmen aber befördert wird. Zu grösserer Deutlichkeit können wir unterscheiden: 1. äussere Freyheit, 2. innere Freyheit, 3. Gebrauch der innern Freyheit. Die äußere sowol als innere Freyheit, als bloßes Vermögen betrachtet, kommt allen Willenshandlungen des Menschen ohne Unterschied zu, das ist er kann sie thun und lassen, und er kann sich bey denselben nach deutlichen und vernünftigen Vorstellungen bestimmen; nur erst alsdann aber gebraucht er seine Freyheit, wenn er sein Begehren und Verabscheuen wirklich durch solche Vorstellungen bestimmt. Das kann freylich nicht eher geschehen, als wenn er seinen Verstand gebraucht, um die Folgen der Handlungen zu erkennen, das Gute von dem Bösen, das Böse von dem Schlimmern, und das Gute von dem Bessern zu unterscheiden, und wenn der Einfluß dieser

Vor-

Vorſtellungen nicht durch die Sinnlichkeit gehindert wird. Iſt nun dieſer Gebrauch des Verſtandes phyſiſch möglich: ſo iſt er auch frey, und es kann alſo dabey Zurechnung Statt finden. Wenn es alſo unvernünftig wäre, wahnſinnige Perſonen zu beſtrafen, wenn ſie ihren Verſtand und ihre innere Freyheit nicht gebrauchen: ſo iſt es hingegen höchſt vernünftig, Laſterhafte zu beſtrafen, um durch Strafen ſie zum Gebrauche des Verſtandes und der innern Freyheit zu bewegen.

Wie weit wären wir alſo eins? — So weit: daß ich gern geſtehe, die Freyheit des Menſchen iſt eingeſchränkt und hat ihre Grade, d. i. in den freyen Handlungen iſt nicht alles frey; ſie enthalten einige Beſtimmungen, die phyſiſch nothwendig ſind; daß aber auch Sie geſtehen müſſen, daß ſie es nicht alle, daß auch einige nur moraliſch nothwendig ſind.

1) Der Menſch iſt ein endliches Weſen, er hat einen eingeſchränkten Verſtand, der ſich erſt nach und nach entwickelt, der alſo nicht alles vorherſieht, und neben dem noch immer die Sinnlichkeit ihren Einfluß auf den Willen behält. So

weit

weit er seinen Verstand bey seinen Handlungen gebraucht, so weit handelt er innerlich frey; so weit er seiner Sinnlichkeit nachgiebt, handelt er innerlich nicht frey. Ist seine Sinnlichkeit mit seinem Verstande in Harmonie, oder gehorcht sie auch nur, obgleich ungern, den Entscheidungen des Verstandes: so sagen wir, daß er innerlich frey handelt, wenn sein Verstand auch in beyden Fällen von sinnlichen Vorstellungen unterstützt wird. Ist seine Sinnlichkeit mit seinem Verstande im Kampfe, und entscheidet er sich nach den Antrieben seiner Sinnlichkeit: so handelt er nicht innerlich frey. Wenn er auch in diesem letztern Falle äußerlich frey wäre, so wird er mit Recht gestraft, man verbindet mit seinen Handlungen solche Bewegungsgründe, wodurch die Antriebe der Sinnlichkeit ein Gegengewicht in andern Antrieben erhalten, die zugleich den Aussprüchen des Verstandes einen Zusatz von Gewicht und Kraft geben. Die Vernunftmäßigkeit der Zurechnung ist also in diesem Falle gerettet.

2) Der Mensch, als ein endliches Wesen, hat einen Verstand, den er erst stufenweise gebrauchen lernt. Seine innre Freyheit wird also ganz unmerk-

merklich anfangen, ſich zu äußern. So wie aber ſein Verſtand durch Erfahrung und Nachdenken belehrt wird: ſo wird auch ſeine innere Freyheit zunehmen. Nun iſt es möglich, daß er in dem Zeitraume ſeiner Unmündigkeit böſe Fertigkeiten annimmt, die ſeine innere Freyheit beſchränken und die Wahl des Guten erſchweren. In ſo weit dieſer Menſch aus Gewohnheit handelt, handelt er nicht mit innerer Freyheit, und ſo weit ihm dieſe innere Freyheit ohne ſeine Schuld fehlt; ſo fern können ihm ſolche Handlungen freylich nicht zugerechnet werden. Allein ſein Verſtand kommt mit der Zeit zu der Reife, daß er die Folgen ſeiner Handlungen einſehen lernt; nun fängt er an, die Sittlichkeit derſelben zu erkennen; er verdammt ſie ſelbſt; iſt über ſich unwillig, und dieſer Unwillen geht ſo weit, daß er jede angemeſſene Züchtigung, die ihm ſeine Vergehungen zuziehen, für gerecht hält. Da ihm nicht anders geholfen werden kann, als durch Verknüpfung ſtarker Vorſtellungen des Böſen, die mit ſeinen gewohnten Handlungen verknüpft werden, ſolcher Empfindungen, die ſtark genug ſind, die Macht der Gewohnheit zu brechen, und ihn zu Handlungen zu bewegen, die den gewohnten entgegenſtehen, und durch deren Wieder-

holung endlich eine Fertigkeit entſteht, die das Gegentheil der alten böſen Fertigkeit iſt: ſo iſt in dieſer Züchtigung nichts ungerechtes, und die Zurechnung der gewohnten Handlungen iſt wieder vernunftmäßig. Das könnte ſie aber nicht ſeyn, wenn ſolche Handlungen gar nicht, von keiner Seite, und in keiner ihrer Beſtimmungen frey wäre. Dann müßte ſie ganz phyſiſch nothwendig ſeyn: dann könnten wir ſo wenig durch Vorſtellungen dazu beſtimmt werden, als wir durch deutliche Vorſtellungen zu den peristaltiſchen Bewegungen der Eingeweide beſtimmt werden.

3) Der Menſch ſtehet mit der übrigen Welt in Verbindung; und auch dadurch wird ſeine Freyheit beſchränkt. Eine jede ſeiner Vorſtellungen iſt zum Theil in den Dingen außer ihm, zum Theil in ihm ſelbſt gegründet. Je mehr er mit Verſtande und nach deutlichen Vorſtellungen handelt, deſto mehr macht er ſich von den äußern Dingen unabhängig. Zu den Dingen, die außer der menſchlichen Seele ſind, gehört vornehmlich ſein Körper, deſſen Temperament; ſo wie überhaupt ſeine innere und äußere Organiſation ſeine innere Freyheit begränzt. In dieſer Beſchaffenheit des Körpers findet der

eine

eine mehr, der andere weniger Hinderniſſe, mit innerer Freyheit zu handeln, oder den Urtheilen ſeines Verſtandes zu folgen. Wie ſollen dieſe Hinderniſſe gehoben werden? — Der Arzt wird die Fehler des Temperaments oder der Organiſation durch Diät und Arzneyen verbeſſern, wenn er kann; der Sittenlehrer, der Vater, der Regent kann nur durch Bewegungsgründe der Gewalt des Temperaments entgegenarbeiten, den Verſtand unterſtützen und ihm eine Kraft zu verſchaffen ſuchen, womit er die Gewalt des Temperaments beſiegen kann. Und ſo wäre auch in dieſem Falle die Zurechnung gerettet.

4) Der Menſch endlich wird mit einem beſtimmten Verhältniß ſeiner Seelenkräfte, mit gewiſſen Anlagen geboren, die ihn mehr oder weniger zu einem vernünftigen Leben geſchickt machen. Was hievon auf ſeine freyeſten Handlungen einfließt, iſt ebenfalls nicht frey; und man kann nicht leugnen, daß dieſe Anlagen ſein ganzes Leben hindurch auf ſeine Handlungen einen Einfluß haben werden. Die Anlagen, die ſeiner Freyheit ungünſtig ſind, werden ſie daher immer um etwas verkümmern; ſollten ſie ſie aber ganz aufhe-

ben: ſo müſte er gar keine Anlagen zum Gebrauche ſeines Verſtandes erhalten haben, und dann würde ſeine Seele keine menſchliche Seele ſeyn.

Aus allem dieſem folgt nun: daß nicht alle menſchlichen Handlungen frey ſind, und daß es auch die freyeſten nur zum Theil ſind. Dieſen Mangel der Freyheit zu vermindern, iſt, ſo fern es von der Verbeſſerung der Seele abhängt, das Geſchäft des Erziehers und Sittenlehrers, ſofern es dabey auf die Verbeſſerung des Körpers ankömmt, die Sache des Arztes. Der vernünftige Sittenlehrer wird dieſe beyden Fälle unterſcheiden, er wird aber nicht zu tadeln ſeyn, wenn er das Begehren und Verabſcheuen der menſchlichen Seele, auch durch Vorſtellungen zu lenken ſucht, und alſo auch den Menſchen als ein mit Freyheit begabtes Weſen behandelt.

Laſſen Sie uns nun die äuſerſten Gränzen der Freyheit von beyden Seiten zuſammenrücken. Den höchſten Grad derſelben würde ein Weſen beſitzen, das aus lauter völlig deutlicher Einſicht des Verſtandes handelte, ohne die geringſte Vermiſchung von irgend einer Beſtimmung, die phyſiſch nothwendig

wendig wäre. Die Grenze auf der andern Seite würde die völlige Bestimmung der Handlungen durch physische Nothwendigkeit seyn, ohne irgend die geringste mögliche Einmischung von Wahl nach deutlichen Vorstellungen. In dem Maaße wie die Bestimmung durch bloß physische Ursachen abnimmt, in eben dem Maaße nimmt die Bestimmung durch vernünftige Einsicht zu; und in dem Maaße, wie die Bestimmung durch vernünftige Einsicht abnimmt, in eben dem Maaße nimmt die Bestimmung durch physische Ursachen zu. In der Kindheit ist daher die Freyheit am geringsten, da wirken die physischen Ursachen am meisten, und die vernünftigen Einsichten oder die moralischen Ursachen am wenigsten. Wie kann also alsdann die innere Freyheit vermehrt werden? Durch Vermehrung der moralischen Ursachen, und also durch Vermehrung der Einsichten, oder durch Verstärkung ihrer sinnlichen Kraft, es sey vermittelst der Versinnlichung der Vorstellungen von der innern Sittlichkeit oder vermittelst der Unterstützung derselben durch willkührliche Strafen und Belohnungen. Das erste thut der Lehrer mit Hülfe aller Mittel, die ihm die schönen Wissenschaften anbieten, das andere thut der Erzieher, er sey Vater oder Regent.

Da wo die Gewohnheit, ohne unſer Zuthun endlich die Gewalt phyſiſcher Urſachen gewonnen hätte, da könnte auch keine Zurechnung mehr Statt finden, weil die Bewegungen des Körpers nicht mehr unter der Herrſchaft der Seele ſtünden, da müßte die Einwirkung der phyſiſchen Urſachen eintreten, und der Arzt müßte die Stelle des Moraliſten einnehmen. Das iſt inſonderheit der Fall bey denen Bewegungen des Körpers, welche die Seele mit keinem beträchtlichen Grade des Bewuſtſeyns vernimmt, deren moraliſche Urſachen in den dunkeln Gefilden der Seele liegen. Es iſt daher auch natürlich, daß keine Vorſtellung des Verſtandes über ſolche Handlungen unmittelbar etwas vermag. Sind die dunkeln Vorſtellungen zu einer gewiſſen Richtung geſtimmt, ſo ſtrebt der Verſtand vergeblich nach einer andern; es bleibt ihm nichts übrig, als ſolche Mittel zu erſinnen, wodurch er die Sinnlichkeit ſelbſt lenken könne; Sinnenluſt und Schmerz werden die einzigen Zügel ſeyn, an denen die Seele bey ſolchen Verrichtungen kann geleitet werden. Von dieſer Art der Handlungen iſt zum Beyſpiel die Richtung der Augachſen, wozu die Gewohnheit ſich bereits in der Seele feſtſetzt, ehe ſie nach vernünftigen Grün-

den

den handeln kann. Alle Mittel, die man daher auch zu der Verbeſſerung einer ſchlechten Gewohnheit bey dieſem Geſchäfte vorſchlagen kann, ſind nicht Belehrungen, Zureden, Ermahnen; der Sittenlehrer würde hier vergeblich predigen, er muß dem Arzte weichen, der entweder durch wohlangebrachten Schmerz und Sinnenluſt, oder durch Arzneymittel den Fehler muß zu heben ſuchen.

Die ganze Unterſuchung über die Freyheit intereſſirt uns eigentlich nur vorzüglich wegen der Beſtimmung der Maaßregeln, die wir zu wählen haben, wenn wir den Menſchen zum Guten bilden wollen. Iſt er eine bloße Maſchine, die ſich nach phyſiſchen Geſetzen bewegt, oder iſt er höchſtens ein empfindendes aber vernunftloſes Weſen: ſo iſt es ein vergebliches Unternehmen, ihn durch moraliſche Geſetze, durch Zureden, durch Verheißen, durch Rath und durch Vorſtellung von Vortheil und Nachtheil zum Guten bewegen zu wollen; für die Maſchine iſt es genug, ihren Mechanismus zu verbeſſern, und die Einwirkung der bewegenden Kräfte gehörig anzubringen; für das vernunftloſe Thier aber angenehme oder ſchmerzhafte Empfindungen zu veranlaſſen. Nur das empfin-

dende und vernünftige Wesen kann durch beydes, durch Empfindung und durch sittliche Gesetze, durch Zureden und Rath zum Guten bewogen werden.

Die Maschine und das vernunftlose Thier wissen nichts von dem Zwecke, zu dem sie sich bewegen. So lange der Mensch seine Vernunft noch nicht gebraucht, ist er in dem nehmlichen Falle. Das Kind lernt seine Lektion, ohne noch zu wissen, wozu das gut ist; allein ein Anderer weiß es für das Kind, und gebraucht, um es willig zu machen, zu Zwecken zu arbeiten, die ihm noch nicht begreiflich sind, solche Triebfedern, die es begreifen kann. Auf diese Art arbeitet das Kind an der Verbesserung seiner Vernunft, und übt sich in seinen Pflichten, ohne es zu wissen. Wer diesen Vortheil nicht genossen hat, muß mit mehr Mühe, Kosten, durch Erfahrungen, wozu ihm die Umstände und Situationen, worin er kömmt, Gelegenheit geben, durch Schaden und Verlust, durch natürliche und bürgerliche Strafen zu seiner Pflicht gewöhnt und zu dem Gebrauche seiner Vernunft genöthigt werden.

Geſetzt alſo man wollte ſagen: Warum wollt ihr den verwahrloſten Verbrecher ſtrafen; er iſt nichts mehr als unglücklich, und iſt er es nicht ſchon genug, daß er ſo verwahrloſet iſt? — Würde man nicht antworten müſſen: Wißt ihr es beſſer, wie dieſem Unglücklichen zu helfen iſt? Wäre er eine verdorbene Maſchine: ſo müßte man ihn wieder in Ordnung bringen, indem man ſein Triebe und Räderwerk ergänzte und ausbeſſerte; wäre er ein vernunftloſes Thier: ſo müßte man ihn in Feſſeln legen: da er aber ein vernünftiges Weſen iſt: ſo müſſen wir ihn belehren, und wenn er noch nicht freywillig Belehrung annehmen und ſeine Vernunft zum Nachdenken gebrauchen will, durch Geſetze und willkührliche Strafen ſeinen Widerwillen gegen ſeine Pflicht und den Gebrauch ſeiner Vernunft zu überwinden ſuchen. Denn er iſt ein freyes Weſen; und wenn er das nicht wäre: ſo würden wir ihm eben ſo wenig, als der Maſchine und dem vernunftloſen Thiere, mit Geſetzen und Strafen beykommen können.

Ich fürchte noch immer die Gründe gegen das Argument aus dem Zuſammenhange der Dinge, das man für das fürchterlichſte zu halten pflegt,

nicht in das gehörige Licht geſetzt zu haben. Laſſen Sie es uns alſo in ſeiner größten Stärke auseinander ſetzen.

Erſtlich ſagt man: Wir ſtehen in einer Verbindung mit den Dingen außer uns, wir erhalten von ihnen Eindrücke, die auf unſern Willen wirken, und ſein Begehren und Verabſcheuen beſtimmen. — Wir haben geſehen, daß dieſe Verbindung, worin wir mit den Dingen außer uns ſtehen, auf unſere äußere Freyheit gar keinen Einfluß haben, die innere aber nur einigermaaßen einſchränke, aber keinesweges ganz aufhebe. Dieſe ganze Einſchränkung beſteht in weiter nichts, als darin, daß die äußern Gegenſtände Miturſachen der Folge unſerer Vorſtellungen ſind. Allein

1) können wir durch die Gewalt, die wir mittelbar über unſere Seelenkräfte haben, die Einwirkungen dieſer Gegenſtände nach Gefallen bald hindern, bald befördern. Wir können durch willkürliche Bewegung unſerer Sinnglieder, ſo zu ſagen, unſere Seele einem Eindrucke bald öfnen, bald verſchließen. Wir können, wenn wir die Geſetze kennen, wonach unſere Einbildungskraft, unſer

Ge-

Gedächtniß, unsere Aufmerksamkeit wirkt, nach Gefallen Bilder erneuern und verlöschen lassen, uns einiger Vorstellungen erinnern und andere vergessen.

2) Aber unsere Vorstellungen haben einen innern Zusammenhang, und unser Begehren und Verabscheuen wird durch unsere Vorstellungen bestimmt. — Worin besteht dieser Zusammenhang?

Alles Begehren eines Vergnügens und alles Verabscheuen eines Schmerzes oder Mißvergnügens setzt ein Vorhersehen dieses Vergnügens und Mißvergnügens voraus. Wenn wir das Vergnügen des Wohlgeschmacks, das uns ein Glas Wein gewährt, begehren sollen: so müssen wir diesen Wohlgeschmack vorhersehen. Dazu gehört 1) daß wir die Idee des Weins erhalten, es sey, daß wir ihn in den Gläsern blinken sehen, oder daß wir uns daran erinnern, 2) wir müssen uns wieder in der Einbildungskraft die Idee von dem Geschmacke des Weins erneuern. Allein, wenn wir nun das Vergnügen, das uns die Befriedigung unserer Lüsternheit verschaffen würde, vorhersehen: so folgt noch nicht, daß wir uns diese Befriedigung erlauben.

Wir müßten uns nicht auch an die schädlichen Folgen erinnern, die diese Befriedigung vielleicht in unsern gegenwärtigen Umständen haben könnte, oder die Vorstellung davon müßte wenigstens schwächer seyn, als unsere Lüsternheit.

Sie sehen leicht, daß das Vorhersehen des Vergnügens durch vielerley Mittel, die alle in unserer Gewalt stehen, kann gehindert, und das Vorhersehen der unglücklichen Folgen der Befriedigung durch eben so viele Mittel, die gleichfalls in unserer Gewalt sind, kann befördert und verstärkt werden. Hier müssen wir mit der genauen Kenntniß unserer moralischen Kräfte zu Rathe gehen, auf welcher Seite wir am sichersten gehen, ob wir, ohne zu viel zu wagen, dem Vergnügen ins Gesicht sehen dürfen, oder ob wir besser thun, ihm den Rücken zuzukehren, weil wir uns durch die Vorstellungen, die demselben entgegenwirken sollen, nicht gnug unterstützt glauben. Was für eine Parthey wir ergreifen: so sind es immer unsere Vorstellungen, die uns dazu bestimmen.

Aus allem diesen scheint mir nun endlich so viel unwidersprechlich zu folgen: daß einige Handlungen

lungen des Menſchen gewiß frey ſind, daß, wenn ſie es nicht in allen ihren Beſtimmungen ſind, ſie auch nicht in allen Beſtimmungen von Vorſtellungen abhangen, dergleichen die Bewegungsgründe in den Strafen und Belohnungen ſind, und ſo weit auch nicht zugerechnet werden können.

Das alles nun ſtimmt vortreflich mit den Urtheilen des innern Gefühls zuſammen. Wo wir uns bewußt ſind, daß uns Vorſtellungen beſtimmen, da fühlen wir uns frey. Dieſe Vorſtellungen, durchwebt mit vielen und mannichfaltigen phyſiſchen Urſachen, machen zwar freylich eine unabſehlige Kette aus, die mit ihrem erſten Ringe am Throne des Ewigen befeſtigt iſt, oder, ohne Figur, die in allen ihren Gliedern von dem erſten bis zum letzten durch den Rathſchluß Gottes wirklich iſt. Ein jedes dieſer Glieder iſt durch das vorhergehende, es ſey in moraliſchen oder phyſiſchen Urſachen völlig beſtimmt.

Wie kann hiemit die Freyheit beſtehen? — Ich antworte, dieſe Verkettung überſieht nur der Verſtand des Allwiſſenden; nur dieſer ſieht in den zureichenden Urſachen ſchon die Wirkung gewiß und untrüg-

untrüglich. Der endliche Verstand sieht nur einen Theil dieser Ursachen: so lange die Begebenheit und also auch die Handlung noch künftig ist, ist sie ihm zufällig, und wenn die bestimmenden Ursachen seiner Wahl deutliche Vorstellungen sind: so hat er alles was zum Gefühl der Freyheit gehört.

Wenn wir also nach diesem Gefühle reden: so reden wir die Sprache der menschlichen Wahrheit, und warum sollten wir das nicht? warum sollen wir eine Sprache reden, die nicht für den Menschen, die nur für den Allwissenden anschauende Wahrheit hat? Warum sollen wir, ohne das Durchschauen und Gefühl der Verkettung, da von Nothwendigkeit reden, wo uns unser Gefühl das Anschauen von Zufälligkeit, Freyheit und Wollen giebt? Hier stoßen wir auf die wahre Quelle der Antinomie zwischen dem Selbstgefühl und der Spekulation, dem bloßen Gemeinsinne und der tiefsinnigen Vernunft. Das Gefühl und der gesunde Menschenverstand sagt, wir sind frey: die tiefsinnige Vernunft sagt: es ist alles bestimmt; auch die freyesten Handlungen sind es; denn diese werden im göttlichen Verstande, ohne Unterschied von Vergangenheit, Gegenwärtigkeit und Zukunft vorgestellt.

geſtellt. Aber auch in dem Unſtigen? — und wenn das nicht: nach welcher Art der Vorſtellung ſollen wir handeln, nach der die in dem göttlichen Verſtande, oder nach der, die in unſerm menſchlichen iſt?

Ein Attribut des endlichen Verſtandes iſt vorzüglich das, daß er die Wahrheit und Wirklichkeit der meiſten zufälligen Begebenheiten nur a poſteriori mit Gewißheit weiß. Der ganz natürliche Grund davon iſt, daß zu der völligen Beſtimmung jeder Weltbegebenheit, und alſo zu ihrer Wirklichkeit der ganze Zuſammenhang des unüberſehlichen Weltalls concurrirt. Der Verſtand, der dieſen ganzen Zuſammenhang überſieht, erkennt die bedingte Nothwendigkeit einer jeden Begebenheit. Nicht ſo der endliche Verſtand: ſo lange eine Begebenheit noch künftig iſt, iſt ſie ihm zufällig.

Noch mehr: dieſes Weſen mit dieſem endlichen Verſtande iſt ein Theil der Welt, eine mitwirkende Urſach der Begebenheiten, die darin geſchehen; es iſt ein vernünftiges Weſen, das ſeine Kraft nach vernünftigen Ueberlegungen beſtimmen kann.

kann. Darf dieſes Weſen nun ſagen: ich habe nicht nöthig mit Ueberlegung zu handeln, denn ich mag handeln wie ich will, eines von beiden iſt bereits durch den allgemeinen Zuſammenhang beſtimmt. Welches von beiden? — Das weiß ich nicht. — Beides liegt noch als gleich möglich vor mir. Ich ſehe, daß ich zwey Partheyen vor mir habe, von denen ich nach Gefallen Eine ergreifen kann. Ich ergreife die Gute, diejenige, die ich nach ſorgfältiger Ueberlegung für die beſte halte. Giebt mir das nicht den moraliſchen Werth, den man Verdienſt nennt, den Werth, den Weisheit und Güte einer Belohnung würdig hält? Ich erwähle die ſchlechtere, es ſey, daß ich gar nicht überlege, oder nicht meinen vernünftigen Ueberlegungen folge. Bin ich da nicht ſchlechter? Sagt man nicht, daß ich die unangenehmen Folgen, die ich vermeiden konnte, verdiene? dieſe unangenehmen Folgen, die wir Strafen nennen, die mich fürs künftige weiſer und beſſer machen ſollen, und alſo wahre Wohlthaten für mich ſind? — Meine Entſchließungen alſo ſind frey; denn ſo lange ſie noch nicht genommen und ausgeführt ſind, ſind ſie zufällig, und anders, je nachdem ich mich durch vernünftige Vorſtellung des Beſten beſtimmen laſſe.

oder nicht. In dem Verſtande Gottes ſind ſie bedingt nothwendig; aber nicht ohne die Gründe, die mich beſtimmen; dieſe ſind die Data ohne die ſie auch der Verſtand Gottes ſich nicht als bedingt nothwendig vorſtellen kann.

Alſo noch Ein Mahl: nach unſerm Gefühl ſind unſere Entſchließungen, ſo lange ſie noch künftig ſind, zufällig, und alſo frey, in dem Verſtande Gottes ſind ſie bedingt nothwendig. Was hilft es uns: wenn wir berathſchlagen, ſie nach dem zu benennen, wovon wir kein Anſchauen haben können, und nicht nach dem, was uns unſer Gefühl ſagt?

Doch wir mögen ſie nennen, wie wir wollen: ſo betragen wir uns, wenn wir handeln, wie Menſchen, deren Wille frey iſt, unſere Spitzfindigkeit mag ſonſt glauben, was ſie will; denn alsdann folgen wir unſerm Gefühle und dem geſunden Menſchenverſtande, der ſich nur auf das Gefühl ſtützt. Dieſes vereinigt, was der grübelnde Verſtand, der, wie in tauſend andern Fällen, ſo auch hier, nur eine Seite der Sache beachtet, zu trennen pflegt, und durch dieſe einſeitige Art zu betrach-

trachten, zu einer Verschiedenheit der Meynungen Anlaß giebt, wovon sich das gerade, unbefangene, ungelehrte Gefühl nichts träumen läßt. Sieht er bloß auf die Seite, von der sich die Zufälligkeit der Handlungen, die wir freye, mit Recht oder Unrecht nennen, nicht verkennen läßt: so erklärt er sich für das System der unbestimmten Freyheit; richtet er seine ganze Sehekraft auf die Seite der Bewegungsgründe, die den Willen bestimmen, und die wieder von vorhergehenden Zuständen bestimmt werden, sieht er gar auf den Einen allgemeinen Rathschluß, wodurch Gott von Ewigkeit her alle Begebenheiten in der Welt bestimmt hat: so ist er ein Fatalist, und kann mit seiner Art zu sehen, die Freyheit des Willens nicht reimen. Das heißt aber urtheilen ohne die Sache von allen Seiten zu betrachten, den Streit entscheiden, ohne beide Theile gehört zu haben. Zufälligkeit, Vermögen die Handlung thun und lassen zu können, auf der einen Seite; aber Entschließung sie zu thun oder zu lassen, je nachdem man zu einem oder dem andern die meisten und besten Bewegungsgründe hat, auf der andern; beides gehört zu einer vernünftigen und vollständigen Beurtheilung der Handlungen unseres Willens. Und so beurtheile

sie

ſie das Gefühl; denn dieſes iſt ſich beider Eigenſchaften ſolcher Handlungen bewußt; es iſt ſich bewußt, daß, ſo lange ſie noch nicht geſchehen iſt, die Handlung in ſeiner Gewalt ſtehe, daß es ſich zu jeder von beiden Seiten entſchließen könne, und daß es ſich zu der entſchließen werde, zu der es die meiſten und beſten Gründe neigen.

So hätten wir dann die beiden ſich widerſprechenden Richter über die Handlungen des Menſchen, die man frey nennt, das Gefühl und die tiefſinnige Vernunft wieder vereinigt. Der entſchloſſenſte Gegner der Freyheit kann alſo dem Vertheidiger der Freyheit nicht unrecht geben, wenn er den Grundſätzen, die ſich auf das Gefühl ſeiner Freyheit gründen, gemäß handelt. Die Nothwendigkeit, die er behauptet, iſt doch nur eine Nothwendigkeit, die aus den beſtimmenden Gründen entſpringt. So lange er dieſe noch nicht in ſeiner Hand hat, kann er noch nicht wiſſen, welcher von den zwey entgegengeſetzten Fällen der nothwendige ſeyn werde. Er kann daher die beſtimmenden Gründe

von weiten her zubereiten, er kann sie in der Nähe wählen. Wenn er die Mittel durch Erfahrung oder durch Nachdenken kennt, wodurch der Verstand verbessert und die Selbstbeherrschung erhalten wird, so wird er sie zu seiner und anderer Bildung anwenden, ohne sich von dem Gedanken, daß sie, wenn sie geschehen sind, nothwendig so erfolgen mußten, wie sie erfolgt sind, aufhalten zu lassen; weil er auch weiß, daß seine eigenen gegenwärtigen Handlungen zur Bestimmung seiner künftigen Handlungen mitwirken sollen, daß es darauf ankomme, wenn er künftig eine gute Wahl treffen soll, ob er gegenwärtig seinen Verstand durch gute Einsichten, und sein Herz durch gute Fertigkeiten zubereitet habe. Zu diesen Mitteln gehören auch die Strafen, die auf den Bestraften durch das Gefühl, und auf die Zuschauer durch Beyspiel wirken, deren Erinnerung eine heilsame Wirkung auf das Gemüth hat, und auf unsere künftigen Handlungen einfließt; er wird also, seines Glaubens an die Nothwendigkeit der Weltbegebenheiten ungeachtet, so handeln, wie ein Mensch handeln muß, der sich

frey

frey weiß; weil er, so lange seine Handlungen noch künftig sind, noch immer nicht weiß, was sie bestimmen wird, und zugleich fühlt, daß es in seiner Gewalt steht, sie nach seinem Gefallen zu bestimmen. Die Art von Nothwendigkeit, die durch solche Bestimmungsgründe entsteht, hat etwas ähnliches mit derjenigen, womit eine Maschine wirkt; welche zufällige Veränderung nothwendig werden soll, so muß sie es dadurch werden, daß die Gründe vorhanden sind; in der Maschine sind dieses die Application bewegender Kräfte, in dem Willen eines vernünftigen Wesens sind es Vorstellungen. Die Nothwendigkeit, welche auf die erstere Art entsteht, hat man physische, die auf die andere Art entsteht, hat man moralische Nothwendigkeit genannt; es ist also augenscheinlich, daß nicht alle Nothwendigkeit der Freyheit entgegen ist, daß es die moralische nicht ist, auch nicht, wenn wir die Entschließungen der Seele als Begebenheiten betrachten, die in den allgemeinen Zusammenhang der Dinge gehören. Die Urtheile der tiefsinnigen Vernunft, wenn sie recht verstan-

den werden, sind also auch bey den freyen Handlungen des Menschen, dem Gefühle und den Urtheilen des gesunden Menschenverstandes nicht entgegen. Die Sprachen, welche die Schätze sind, wo der gesunde Menschenverstand seine Begriffe niederlegt, enthalten daher viele Begriffe, die die Freyheit des Willens voraussetzen, und von denen wir nun sehen, daß sie nach den Grundsätzen der tiefsinnigsten Vernunft Realität und Wahrheit haben. Wenn Entschließungen und Handlungen durch deutliche, richtige und vernünftige Einsichten bestimmt werden: so sind sie gut und verdienen **Lob**; wenn sie es nicht sind, verdienen sie **Tadel**. Wer mit Ueberlegung handelt, und sich nach richtigen und vernünftigen Grundsätzen entschließt, ist besser, hat einen größern moralischen Werth, als wer unbesonnen, oder nach blinden Leidenschaften handelt. Wenn wir so von ihm urtheilen, wenn wir bemerken, daß er andern nützlich ist, und das größere Wohl anderer seinem eigenen vorzieht: so legen wir ihm **Verdienst** bey, wir nennen ihn einen verdienstvollen Mann. Wenn

er

er durch seine Handlungen sich oder andere unglücklich macht, wenn er also auf ihre Folgen nicht aufmerksam ist, oder wenn das Vorhersehen derselben nicht genug praktische Kraft hat, um seinen Willen zu bestimmen: so verstärken wir diese Kraft durch mehrere und unangenehmere Folgen, die er auch vorhersehen kann, und suchen seinen Willen auf die entgegengesetzte Seite zu lenken, oder wenigstens die Aufmerksamkeit seines Verstandes zu erwecken oder zu verstärken: wir bestrafen ihn. Wir wissen wohl, daß wir das bereits geschehene dadurch nicht können ungeschehen machen, aber wir wissen, daß die noch künftigen Handlungen, die noch ungeschehen sind, und auf die auch diese Strafen ihren Einfluß haben, werden anders werden. Wir urtheilen also wieder, daß die Handlungen, die unser Gefühl für frey hält, so lange sie noch nicht geschehen sind, je nachdem wir sie durch andere Gründe bestimmen können, anders werden. Wir schließen also mit Recht, — und das ist die Wahrheit, von der ich Sie, mein wertheſter Freund! zu

überzeugen wünschte — daß unser Gefühl, daß die darauf gegründete moralische Sprache, und damit übereinstimmende praktische Handlungsweise in Zurechnung, Bestrafung und Belohnung, den richtigen Urtheilen der tiefsinnigen Vernunft nicht entgegen sey.

VI.

VI.

Ueber den moraliſchen Sinn.

VI.

Ueber den moraliſchen Sinn.

Erſter Brief.

— Ich halte mich noch nicht für überwunden. Alles, was Sie mir von den Vortheilen der Erfahrung ſagen, erkenne ich von Herzen; ich möchte aber darum die Sittenlehre nicht eine Erfahrungswiſſenſchaft, noch weniger eine bloſſe Erfahrungswiſſenſchaft nennen; ich möchte nicht ſagen, „daß alle moraliſchen Wahrheiten gleich andern Wahrheiten durch Beobachtungen und Verſuche entdeckt werden.„ Nicht zu gedenken, daß es eine unendliche Menge anderer Wahrheiten giebt, die nicht durch Beobachtungen und Verſuche gefunden und bewieſen werden — und ſollten es auch nur die mathematiſchen ſeyn, für die man wenigſtens von einem D' Alembert *) eine Aus-

*) D' Alembert ſagt: „Wir haben alſo in der That die Erkenntniß der moraliſchen Wahrheiten unſern

nahme erwarten könnte — ſo glaube ich, daß bey weitem nicht alles, was eigentlich, am wenigſten, was im edelſten Sinne moraliſch an den Wahrheiten der Sittenlehre iſt, keine andere Quelle, als Verſuche und Beobachtungen habe.

Wenn Sie noch zu den Erfindungsmitteln dieſer Wahrheiten auch das Nachdenken hinzugeſetzt hätten — und doch würde ich ſagen müſſen, daß dieſes bey dem moraliſchen ſo gut als bey andern Wahrheiten einen Gegenſtand in der nachdenkenden Seele vorausſetzt, den zwar das Nachdenken bemerken kann, der aber ſchon vorgängig vor demſelben in der Seele da geweſen ſeyn muß.

Dieſes Parador muß denen nothwendig mißfallen, die ſchlechterdings alle Wiſſenſchaften und ſelbſt die moraliſchen auf gleichen Fuß mit der Natur

unſern Empfindungen zu danken.„ S. Eclaire. ſur les Elem. de Phil. in ſ. Werk. Vol. V. S. 121., S. auch Dav. Williams Lect. on the un. Princ. & dut. of. Rel. and Mor. Vol. I. S. 153. „Die „moraliſchen Wahrheiten werden gleich andern „Wahrheiten durch Verſuche und Beobachtungen „entdeckt.„

turlehre behandelt wissen möchten. — Ich gestehe Ihnen aber, daß mir die Vergleichung dieser beiden Wissenschaften, je mehr ich über sie nachdenke, immer mehr zu weit getrieben scheint.

Daß doch die Menschen nie auf der schmalen Linie der Mittelstraße fortgehen können! daß sie immer nach der einen oder der andern Seite von derselben sich hinkehren müssen! Und freylich, wenn sie einmahl nach einer angenommenen Richtung fortgehen, müssen sie sich immer mehr und mehr von dem Ziele entfernen.

Es war ein großes Verdienst um die Wahrheit, daß Bako die Philosophie, die jede Wissenschaft, selbst die Naturlehre der bloßen Spekulation und ihren dogmatischen Gesetzen, unterworfen und alles mit bloßen Vernunftschlüssen auszurichten geglaubt hatte, zu der Methode die Natur durch Versuche und Beobachtungen zu erforschen hinwies. Vortreflich! wenn man diese Methode bloß in der Naturlehre gelassen hätte.

Allein so vorsichtig kann der Enthusiasmus nicht zu Werke gehen, mit dem der Mensch alles

Neue aufnimmt; zumahl wenn dieſes Neue ſo augenſcheinliche Vortheile hat, und das Alte ſo oft unzulänglich befunden iſt. Dann muß jede Arzney, die einige Krankheiten glücklicher als die alten heilt, eine Univerſalarzney, und jede neue Methode eine allgemeine Methode ſeyn.

Die Induktionsmethode, die Bako in die Philoſophie brachte, hatte aber in der That weit mehr empfehlendes, als ihre bloße Neuheit. Alles das Große, was ſie ſchon zu ſeiner Zeit ausrichtete, die Entdeckungen, die man ihr verdankte, die Erweiterung der Gränzen der Natur, die Vereinfachung ihrer Geſetze, die Regelmäßigkeit ihres Ganges, wie viel Bewunderer mußte das alles einer Methode gewinnen, die ſchon ſo viel geleiſtet hatte, und deren Wunder nur das Vorſpiel zu noch weit größern Wundern war.

Noch mehr vielleicht als durch alles dieſes empfahl ſich dieſe Methode der Verſuche und Beobachtungen durch die große Evidenz, Faßlichkeit und Ueberzeugungskraft ihrer Beweiſe. Denn dieſe waren alle lauter Thatſachen, die man mit Augen ſehen konnte, und die jeder neuen Wahrheit der Naturlehre die innige Gewißheit der Anſchauung gab.

Da

Dadurch machte sie die Wissenschaft von Stund an einem jeden, auch dem zugänglich, der nicht in den Geheimnissen der Schule und ihrer schweren und unverständlichen Zaubersprache eingeweihet war. Die Philosophie verließ die Mauren der Klöster, worin sie bis dahin war eingeschlossen gewesen, und scheuete sich nicht länger an den Höfen und in den glänzendsten Zirkeln der Hauptstädte zu erscheinen. Ein einziger Versuch, eine einzige Beobachtung vernichtete in einem Augenblicke eine Menge verehrter Hypothesen und geheiligter Hirngespinste, die, wenn sie auch wahr gewesen wären, doch unbrauchbar waren, und setzte eine ausgemachte Wahrheit nach der andern an ihre Stelle, die sogleich zu den Künsten der Nothwendigkeit, zu den Gewerben, zu der Schiffarth, zu der Erweiterung der Wissenschaften und zu den Verschönerungen des Lebens angewendet werden konnte.

Wer hätte nicht allen übrigen Wissenschaften und insonderheit den moralischen, eben diese Vortheile wünschen sollen! Ich wundere mich daher gar nicht, daß man eine Methode, wodurch die Naturlehre so viel gewonnen hatte, auch in der Sittenlehre anzuwenden eilte.

Zweyter Brief.

Sie haben mich ganz recht verstanden, ich kann mich allerdings nicht überzeugen, daß die Sittenlehre eine Erfahrungswissenschaft sey. Was sollte sie auch dazu machen?

1) Sollte es das seyn, daß wir durch die Erweiterung und Berichtigung der Naturlehre, die allerdings auf Beobachtungen und Versuchen beruhet, mehrere, bessere und sicherere Mittel erhalten, unsere Pflichten gegen uns und andere zu erfüllen? Das hat freylich seine völlige Richtigkeit; dadurch, daß uns die neuere Naturlehre z. B. mit der Luft unserer Athmosphäre, ihren Bestandtheilen und Eigenschaften genauer bekannt gemacht hat, sind wir allerdings im Stande, vermittelst dieses Elements, unsere und anderer Gesundheit besser zu erhalten, und die Pflichten in Ansehung derselben besser zu erfüllen. Allein werden dadurch die Wahrheiten der Naturlehre moralische Wahrheiten? So könnte ich eben so gut schließen, sie sey eine Vernunftwissenschaft; denn die Naturlehre gebraucht wieder die Wahrheiten der Geometrie, die eine Vernunftwissenschaft ist,

und

und ſelbſt die Naturlehre müßte aufhören eine Erfahrungswiſſenſchaft zu ſeyn, weil ſie Lehrſätze aus einer Vernunftwiſſenſchaft entlehnt.

Eine Wiſſenſchaft muß alſo wohl durch ihre eigenthümlichen Grundſätze die Wiſſenſchaft werden, die ſie iſt; die Naturlehre eine Erfahrungswiſſenſchaft, weil die erſten Principien in ihren Beweiſen Beobachtungen und Erfahrungen ſind, die Rechenkunſt und Geometrie eine Vernunftwiſſenſchaft, weil ihre erſten Principien Axiomen ſind.

2) Die Sittenlehre müßte alſo deswegen eine Erfahrungswiſſenſchaft ſeyn, weil ihre erſten Principien ſelbſt Erfahrungswahrheiten ſind. Und ſo haben es auch diejenigen unter den Alten und Neuern verſtanden, die ſie als ſolche behandelt haben. Sie haben geſagt, wir müſſen das thun was uns glücklich macht, und das unterlaſſen, was uns unglücklich macht. Wir wiſſen aber was uns glücklich oder unglücklich macht, aus der Erfahrung; denn dieſe lehrt uns durch Vergnügen und Schmerz, was unſere Glückſeligkeit vermehren oder vermindern kann; Vergnügen und Schmerz aber ſind Empfindungen.

Es entstehen hier sogleich verschiedene Fragen, die erst beantwortet werden müssen, wenn das angegebene Principium nicht unzulänglich seyn soll.

Zuförderst von welcher Art ist das Vergnügen, um welches willen wir einige Handlungen begehren, und der Schmerz, um dessentwillen wir andere vermeiden? Ist es ein bloßes körperliches, dergleichen das Vergnügen des Geruches, des Geschmackes, der Ruhe und Bewegung ist? Durch dergleichen Vergnügen und Schmerz werden auch die unvernünftigen Thiere zu ihren willkührlichen Handlungen bewogen. Giebt es daher auch eine Sittenlehre für die Thiere, oder sind die Handlungen der Menschen, die moralisch scheinen, nicht wirklich moralisch?

Indeß verstand die epikurische Philosophie unter dem Vergnügen kein anderes als das bloß körperliche. Dies ist so gewiß, daß sie sogar die Vergnügen des Geschmackes und der Einbildungskraft, so wie das sympathetische Vergnügen und den sympathetischen Schmerz für nichts weiter, als angenehme oder unangenehme Erschütterungen der Nerven hielten. Ein Argument, das der Nachfolger

folger des Aristipps diesem erniedrigenden Paradox entgegensetzen, und das uns Plutarch *) aufbehalten hat, überzeugt uns davon. Was unterschied nun, in diesem System die moralischen Handlungen des Menschen von den bloßen Instinktmäßigen Handlungen des Thieres?

Wenn sie irgend etwas unterscheiden soll, so kann es nichts weiter als das seyn, daß sich der Mensch über einige seiner Handlungen allgemeine Urtheile bildet, und sich einige Gattungen derselben als gut, andere als böse vorstellt, daß er auch einige wegen ihrer mittelbaren Folgen gut oder böse nennt, da das Thier sich nur die einzelne angenehme oder unangenehme Handlung, und zwar nur wegen ihrer unmittelbarsten Folgen als gut und böse vorstellt. Also ein gewisser sehr geringer Grad des Gebrauchs der Vernunft macht hier den ganzen Unterschied; derjenige nehmlich, welcher hinreicht, um zu urtheilen, daß ein Prädikat, welches jedem einzelnen Dinge zukömmt, der ganzen Gattung zukommen müsse, wozu diese einzelnen

*) Plut. Symposiac. L. V. Probl. I.

nen Dinge gehören, und daß also der Grund der Wahrheit des Urtheils in der Natur des Subjekts liegen müsse, ohne doch deutlich einzusehen, wie er darin enthalten sey.

Dritter Brief.

Sie klagen mich an, daß ich die Erfahrungssittenlehre nicht in ihrem ganzen Umfange dargestellt, daß ich nicht alle Systeme derselben angeführt und gerade die Systeme der besten Erfahrungsmoralisten verschwiegen habe. Wenn Sie glauben, daß ich mir auf diese Art meinen Sieg habe erleichtern wollen: so thun Sie mir Unrecht. Das konnte ich nicht hoffen, wenn mir auch die Wahrheit gleichgültig genug seyn könnte, es zu wollen: ein so wohl unterrichteter und aufmerksamer Gegner, als ich Sie kenne, würde schon dafür sorgen, daß man keinen Sieg über seine Freunde erschleiche. Ich wollte also eben auf diese bessern Systeme kommen, und hatte nur ihre Beurtheilung einem neuen Briefe vorbehalten, um einen weitern Raum dafür zu haben.

Sie

Sie können in meinem vorigen Briefe den Wink unmöglich übersehen haben, womit ich deutlich genug zu verstehen gab, daß man der Erfahrungsmoral einen weitern Umfang geben könne, als Epikur ihr vergönnte. Schon Aristipp erweiterte sie um einen merklichen Schritt, indem er den körperlichen Vergnügen auch die sympathetischen zugesellte. Und diese Erweiterung haben kurz vor unserer Zeit einige englische Moralisten noch mehr ausgebildet.

Sie setzten ihr Lehrgebäude dem Thomas Hobbes entgegen, der das epikurische System wieder erneuert und auf dasselbe sein ganzes Naturrecht gebauet hatte. Er ging darin von dem unleugbaren Erfahrungssatze aus, daß der Mensch einen natürlichen Trieb zu seiner Erhaltung und seinem Vergnügen habe, und machte daraus den übereilten Schluß, daß er also andern nichts schuldig sey, als wozu ihn sein eigener Vortheil bestimme.

Dieser Beobachtung über den eigennützigen Grundtrieb, auf welchen Hobbes sein System gebauet hatte, setzte Richard Cumberland eine

andere Beobachtung entgegen, welche uns in unserer Seele eben so stark einen Trieb des Wohlwollens wahrnehmen läßt. Auf diesem Grunde haben die mehresten englischen Moralisten fortgebauet und darauf ein richtigeres, vollständigeres und zusammenhängenderes Gebäude der Sittenlehre aufgeführet, das sich noch bis jetzt mit Beyfall und Achtung unter ihnen erhalten hat.

Zufolge dieses angebohrnen Triebes beurtheilt der Mensch sowohl seine eigenen als anderer Handlungen, betrachtet sie mit Wohlgefallen oder Mißfallen, tadelt sie oder giebt ihnen Beyfall. Da diese Urtheile alle Lebhaftigkeit, Schnelligkeit und Sicherheit der Sinne haben, so nehmen die englischen Gefühlsmoralisten in der menschlichen Seele ein Vermögen an, das sie den moralischen Sinn nennen. Dieser, sagen sie, müsse uns angebohren seyn, da er, um sich durch Urtheile zu äußern, keinen Unterricht, kein Nachdenken, keine Belehrung der Erfahrung abwarte. —

Das scheint nur so, antwortet ihnen aber Mandeville; dieser innere moralische Sinn ist selbst nichts anders, als eine bloße Täuschung. Er

ist

iſt ein Werk der Erziehung und nicht der Natur. Von unſerer Kindheit an, hören wir das Urtheil unſerer Eltern, Verwandten und Pfleger über unſere Handlungen; einige derſelben werden gelobt, oder wohl gar belohnt, andere getadelt, oder gar geſtraft. Nach dem Geſetze der Einbildungskraft vergeſellſchaften ſich alſo die Ideen von gut mit den erſtern, und die Ideen von böſe mit dem letztern. Iſt dieſe Vergeſellſchaftung uns erſt gewohnt und geläufig genug, ſo wird unſer Urtheil über die Sittlichkeit unſrer Handlungen bald ſo ſchnell und lebhaft, wie die Urtheile unſerer äußern Sinne über Entfernung und Gröſſe der Körper, und wir nennen dann die Fertigkeit ſolcher ſittlichen Urtheile, wegen ihrer Aehnlichkeit mit den Urtheilen der äußern Sinne, den moraliſchen Sinn.

Mandeville glaubt alſo: die Entſtehung der ſogenannten geſelligen Triebe laſſe ſich aus dem Eigennutze ganz leicht begreifen, wenn man nur bemerke, daß ſolche Handlungen, die für das Kind an ſich keinen Nutzen haben, oder deſſen Nutzen es noch nicht einſehen kann, dadurch ſeinem Eigennutze vortheilhaft vorgeſtellt werden, daß man ſie mit Belohnungen und Strafen, Lob und Tadel,

del, Liebkosungen und Unwillen begleitet. Nach dem Gesetze der Vergesellschaftung der Ideen erscheint ihm dann die eine Art unter der Gestalt der Nützlichen und Guten, die andere unter der Gestalt der Schädlichen und Bösen. Wenn diese Vergesellschaftungen oft genug sind wiederholt worden: so wirken sie endlich mit einer Schnelligkeit, die den Urtheilen der Sinne eigen ist, und man hält die daraus entspringenden Urtheile für die Urtheile eines eigenen innern moralischen Sinnes, und zwar, eines angebohrnen, da diese Urtheile aus Vergesellschaftungen entstehen, dessen Ursprung man sich nicht mehr erinnern kann, weil er in die Jahre der Kindheit fällt, wo unsere Ideen von einem geringen Grade von Ueberlegung begleitet werden.

So sähe sich dann die Erfahrungsmoral auf ein Mahl wieder in das gröbste epikurische System zurückgeworfen; die durch Beobachtung unserer selbst entdeckten geselligen Triebe wären weiter nichts, als der unter der Maske des Wohlwollens sich verbergende Eigennutz; verächtliche Heuchler, die ein schönes Urbild, oft schlecht genug, nachäffen.

Vierter Brief.

Sie zürnen auf den Mann, der Ihnen Ihr reizendes Gefühlsgebäude mit einer kalten, boshaften, hohnsprechenden Schadenfreude von Grund aus zerstört zu haben geglaubt hat. Was ist natürlicher, und wie lieb ich sie um dieses edlen liebenswürdigen Zornes!

Sie haben Recht, dieser Glaube an ein angebohrnes Gefühl des Guten, Edeln und Schönen giebt dem Menschen einen Werth, — erfüllt ihn mit einer wohlthätigen Scham vor allem Niedrigen und Entehrenden des Lasters und mit einer Ehrerbietung für die Würde seiner vernünftigen und sittlichen Natur, — erhöhet seine Gesinnungen, und erwärmt sein Herz zum Wohlthun und zur Freude an dem Wohl seiner Brüder, daß ein Mensch, der sich dieser Vorzüge bewußt ist, ihrer um Alles in der Welt nicht entsagen möchte. Was wollen Sie aber mit einem Menschen machen, der sich selbst dieses Werths entäußert, und sich selbst nichts mehr als die niedrigste Stufe auf der Leiter vernünftiger Wesen zuerkennt? Mit Gefühl gegen Gefühl läßt sich hier nichts ausrichten; von dieser

Seite bekennt er ſich verwahrloſt, — und das Ihrige können ſie ihm nicht mittheilen.

Wir werden uns alſo auf Vernunftgründe mit ihm einlaſſen müſſen.

Dazu gehört, daß wir unſere Empfindungen zergliedern. Werden wir das können? — Nach der Analogie zu urtheilen, ſehe ich nicht, warum es unmöglich ſeyn ſollte. Laſſen ſich die Urtheile des geſunden Verſtandes zergliedern und ihre Wahrheitsgründe deutlich denken, warum ſollten ſich die Urtheile des moraliſchen Gefühls nicht gleichfalls zergliedern und die Gründe des ſinnlichen Wohlgefallens und Mißfallens deutlich denken laſſen? Ich fühle daß ich fehlbar bin, denn ich bin mir bewußt, daß ich irre, und ich ſchließe ganz mechaniſch, daß ich irren könne; ſo überzeugt mich mein geſunder Verſtand durch Gefühl und Erfahrung daß ich fehlbar ſey. Allein ich kann auch den Begriff des Irrthums zergliedern, ich kann mir ihn als etwas denken, das aus der Verwechſelung des Wahren mit dem Falſchen entſteht, ich kann mir vorſtellen, daß ich dieſes mit einander verwechſele, weil ich nicht weiß, daß das Wahre wahr, und

das

das Falsche falsch sey, daß ich ferner dieses nicht immer wisse, weil ich nicht allwissend bin, und daß ich nicht allwissend bin, weil mein Verstand eingeschränkt ist. So habe ich dann das Gefühl von meiner Fehlbarkeit deutlich gemacht, so habe ich mich aus innern, aus Vernunftgründen überzeugt, daß ich fehlbar sey; ich habe eine Wahrheit, von der mich schon mein Gefühl überzeugte, in deutliche Begriffe aufgelöst, und so ist mir eine Erfahrungswahrheit zu einer Vernunftwahrheit geworden.

Warum sollte eben das aber nicht auch bey den Urtheilen des moralischen Gefühls möglich seyn? Liegt der Grund, warum es bey diesen nicht, wie bey jenen, möglich ist, darin, daß sie moralisch sind? und wie? Diese Frage habe ich noch nie beantwortet gefunden.

Hingegen bemerke ich verschiedene Urtheile des moralischen Gefühls, die ich wirklich in Urtheile der Vernunft auflösen kann. So verdammt dieses Gefühl den Neid in mir selbst sowohl als in andern, als eine unglückliche, verhaßte und erniedrigende Leidenschaft; eben so stellt uns aber auch die Vernunft diese Leidenschaft vor.

Ja! es lassen sich so gar Wahrheiten der eigentlichen Naturlehre anführen, die, als Erfahrungswahrheiten durch Beobachtungen erkannt, und doch auch durch Vernunft können vorhergesehen werden.

Unsere tägliche Erfahrung lehrt uns, daß der Neid den Menschen unglücklich mache; diese Wahrheit ist also eine Erfahrungswahrheit. Das hindert aber nicht; daß es nicht auch eine Vernunftwahrheit sey, oder daß man aus dem Wesen und der Natur einer Leidenschaft, die sich über anderer Glück betrübt, beweisen könne, daß sie dem Neidischen in dem Anblicke fremden Glückes eine reichliche Quelle quälenden Verdrusses seyn müsse.

Der Astronome kann lange vorher, ehe sie sich zuträgt, eine Sonnen- und Mondfinsterniß berechnen, er kennt also diese Naturbegebenheit durch Vernunftschlüsse vorher; viele wissen nichts eher davon, als wenn sie da ist, und der Astronom selbst beobachtet dieselbige Begebenheit in der Natur, die er vorhergesagt hatte; sie läßt sich also auch aus der Erfahrung erkennen. Wir können also verschiedene Dinge, die wir aus der Erfahrung

rung erkennen, auch durch die Vernunft vorher-sehen, warum nicht auch die Folgen unſerer freyen Handlungen, warum ſollte die unſere Vernunft nicht auch vorher ſehen, ungeachtet uns die Erfahrung damit bekannt macht?

Wenn es aber möglich iſt, daß die Erfahrungswahrheiten auch können durch die Vernunft erkannt werden: ſo wird es auch nützlich ſeyn, daß wir ſie zu Vernunftwahrheiten erhöhen, wäre es auch nur darum, weil wir ein zergliederndes Vernunftvermögen haben, das uns nicht umſonſt gegeben iſt, und das wir daher, am wenigſten bey ſo wichtigen Gegenſtänden, als die moraliſchen Wahrheiten ſind, nicht ungebraucht laſſen dürfen.

So hätten wir dann einen Weg gefunden, auf welchem wir mit dem epikuriſchen Moraliſten zu einem Ziele kommen, an welchem wir ihn zu einer Sittenlehre, die mit dem beſſern Gefühle harmoniert, herüber bringen können.

Fünfter Brief.

Ich habe es freylich in meinem vorigen Briefe über die Vernunfterkenntniß der moraliſchen Wahrheiten nur bey dem Beweiſe des Könnens bewenden laſſen. Sie meynen, daß auch das Müſſen noch einen beſondern Beweis erfodere.

Ich könnte Ihnen antworten, daß da, wo von der Erhöhung unſerer Seelenkräfte und der Verbeſſerung unſerer Erkenntniß im Allgemeinen die Rede iſt, der Beweis des Könnens auch zugleich den Beweis des Müſſens mit einſchließe. Ich geſtehe indeß gern, daß es in dem vorliegenden Falle noch beſondere Gründe gebe, welche dabey den Gebrauch der Vernunft nothwendig machen, und wenn es die ſind, welche Sie verlangen, ſo will ich ſie Ihnen gern vorlegen.

Zuförderſt ſagt uns die Erfahrung, daß ſich oft die Urtheile des moraliſchen Gefühls widerſprechen; und dieſe Widerſprüche finden ſich nicht bloß in dem Urtheilen einzelner Menſchen, ſie finden ſich häufig in den Urtheilen ganzer Völkerſchaften; ſie betreffen nicht bloß unbedeutende Klei-

nig-

nigkeiten, sie betreffen oft die wichtigsten und unleugbarsten Naturgesetze. Ein abergläubischer Religionsschwärmer wird ohne den geringsten Gewissensbiß gegen seinen irrenden Nebenmenschen mit solchen ausgesuchten Martern wüten, deren Anblick ein gefühlvolles und unverblendetes Herz mit Schauder und Entsetzen erfüllt. Hier sind die moralischen Urtheile über die nehmliche Handlung im geradesten Widerspruche gegen einander. Welches von beiden ist das unrichtige? — Ihr mildes Gefühl wird sich nicht einen Augenblick bedenken, ein Urtheil zu verdammen, welches solche Grausamkeiten für erlaubt erklärt. Warum ist es aber unrichtig? — Sie antworten: weil es das Urtheil eines rohen, unbelehrten Gefühls ist. — Vortreflich! Allein alsdann erkennen Sie, daß das moralische Gefühl belehrt werden muß, wenn seine Urtheile richtig seyn sollen. Wer soll es aber belehren, wenn es die Vernunft nicht soll?

Und daß diese das moralische Gefühl eben sowohl als den gemeinen Verstand belehre, davon finden wir den Beweis in der Geschichte der moralischen Kultur sowohl bey einzelnen Menschen als bey ganzen Völkern. So wie die Völker allgemach

in Kenntniſſen und Aufklärung einander nachgekommen ſind, ſo haben ſich in dem genaueſten Verhältniſſe die Urtheile ihres ſittlichen Gefühls immer mehr dem vollkommenſten Einklange genähert; ſo wie z. B. das rohere Volk endlich nach und nach mit der wahren Natur des Irrthums und der Ueberzeugung, mit den Mitteln den erſtern zu hindern und die letztere zu befördern bekannter geworden, ſo hat es die eben ſo grauſamen als verkehrten und unkräftigen Mittel dazu zu verabſcheuen und aufzugeben angefangen; und ſo hat das Licht der Erkenntniß dem rohen Gefühle immer vorleuchten müſſen, wenn es verbeſſert und berichtigt werden ſollte.

Ich könnte dieſes Beyſpiel von der Belehrung des ſittlichen Gefühls noch mit einer anſehnlichen Menge anderer vermehren; doch wozu? Erhellet nicht ſchon aus dieſem einzigen die Wahrheit hinlänglich, daß das Gefühl in der Beurtheilung moraliſcher Gegenſtände nicht zureiche, und daß wir am Ende doch von demſelben an den Richterſtuhl der Vernunft appelliren müſſen, um da ſeine Urtheile entweder berichtigen oder beſtätigen zu laſſen?

Statt

Statt deſſen will ich lieber dieſen Beweis noch auf eine andere Art verſtärken. Wir befinden uns oft in der Verlegenheit, daß unſer Gefühl zweifelhaft iſt, wie es entſcheiden ſoll. Das begegnet uns bey ſolchen Colliſionsfällen, wo die Entſcheidungsgründe ſo ſubtil ſind, daß ſie von dem bloßen ſinnlichen Gefühl nicht können gefaßt werden. Der Unterſchied von dem Mehr oder Weniger, kann ſo gering, die Gründe für das Eine oder Andere, können ſo tief liegen, das Wahre kann ſich durch ſo feine Züge von dem Falſchen unterſcheiden, daß uns nichts als die ſorgfältigſte Zergliederung, die tiefſinnigſte Unterſuchung und der vorſichtigſte Gang der Vernunft zu einem richtigen Urtheil führen kann.

Nehmen Sie noch dazu, daß dies das einzige Mittel iſt, andere von der Richtigkeit meines Urtheils zu überzeugen. Wenn Ihre Urtheile von dem meinigen abweichen, wie werden wir uns einander belehren können, wenn wir ſie nicht nach den erſten Grundwahrheiten des menſchlichen Verſtandes prüfen, und aus dieſen eines oder das andere nach unleugbaren Geſetzen der geſunden Vernunft herleiten. In dieſen ſtimmen alle Menſchen überein, wenn ſie in ihren Gefühlsurtheilen auch noch ſo weit von einander abweichen.

Sechſter

Sechster Brief.

Sie spielen unsere Untersuchung zu weit in die Spekulation; bis dahin können wir uns nicht entfernen, wenn wir nicht zu weit von der Hauptsache abkommen wollen. Daß es außer der Erfahrung noch andere gewisse Erkenntniß gebe, das muß ich hier als ausgemacht annehmen dürfen. Das Aeußerste was Sie mit Recht von demjenigen fodern können, der die Sittenlehre für eine Vernunftwissenschaft hält, ist, daß er Ihnen eine erste unleugbare Grundwahrheit angiebt, und den Weg anzeigt, auf welchem die Naturgesetze nach ihren großen Hauptabtheilungen daraus können hergeleitet werden.

Dieses erste Principium nicht allein aufzufinden, sondern auch seine Wirksamkeit in allen menschlichen Handlungen deutlich genug wahrzunehmen, ist nicht ohne Schwierigkeit. Die neuere Philosophie hat es so ausgedruckt: wir müssen uns so vollkommen machen, als möglich. Der kürzeste Weg sich von dieser Grundwahrheit zu überzeugen, ist der, den die meisten gewählt haben, nehmlich es auch der Natur des

Wil-

Willens herzuleiten. Wir können nichts begehren, sagen sie, was uns nicht gefällt, oder was wir uns nicht anschauend als gut, und nichts verabscheuen, was uns nicht mißfällt, oder was wir uns nicht anschauend als böse vorstellen. Wenn also das gut ist, wodurch unsere Vollkommenheit vermehrt, oder unsere Unvollkommenheit vermindert, und das böse, wodurch unsere Unvollkommenheit vermehrt oder unsere Vollkommenheit vermindert wird: so müssen wir unsere Vollkommenheit wollen, und unsere Unvollkommenheit nicht wollen. Die Sache hat ihre Richtigkeit, vermöge der Natur unseres Willens muß diese Wahrheit eben so gewiß die erste und allgemeine Grundwahrheit für die praktischen Wissenschaften seyn, als vermöge der Natur unseres Verstandes der Satz des Widerspruches der erste Grundsatz aller spekulativen Wissenschaften ist.

Allein erstlich wünscht man außer dieser synthetischen, auch eine analytische Ableitung dieser Wahrheit zu haben. Man vermuthet theils eine größere Evidenz von dieser letztern, theils eine beträchtliche Erleichterung ihrer Anwendung auf die besondern Naturgesetze. Zum andern findet man

es bedenklich, daß das erste Grundgesetz uns zur Beförderung unserer Vollkommenheit verpflichten soll. Man fürchtet, daß diese Wahrheit nur ein Grundsatz für die Pflichten gegen uns selbst seyn könne, wenigstens besorgt man, aus demselben keinen Uebergang zu den geselligen Pflichten zu finden. Baumgarten hat zwar, wie Sie wissen, diesem Grundsatze eine Wendung gegeben, von der man erwarten sollte, daß sie alle diese Besorgnisse werde beruhigt haben. Allein ich höre sie immer noch, und selbst aus Ihrem Munde. Es muß also in der Art, wie er ihn vorgetragen: Mache dich als Mittel und Zweck vollkommen, noch eine Dunkelheit liegen, die aufgeklärt zu werden verdient. Vielleicht verliehrt sie sich, wenn wir auf dem analytischen Wege zu demselben hinaufsteigen.

Lassen Sie uns von dem leichtesten anfangen; das sind ohne Zweifel die Pflichten gegen uns selbst. Wenn sie bey diesen die Sittlichkeit nicht bloß in ihre Beziehung auf körperliches Vergnügen oder eigentliche Sinnenlust setzen; wenn sie die Vergnügen der Einbildungskraft und des Verstandes, als wahre und eigenthümliche Vergnügen dieser

ser Seelenkräfte erkennen: so wird es nicht schwer werden, in der Zergliederung des Vergnügens ein Gefühl seiner Vollkommenheit wahrzunehmen. Die ersten Grundsätze der Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, sind in dieser Zergliederung des Vergnügens, das uns die Werke der Künste verschaffen, bereits sichtbar geworden. Indem man den Quellen desselben nachgespürt, um daraus die Regeln der Kritik der Künste abzuleiten, hat man gefunden, daß die Gründe alles Vergnügens nur in einer leichten und angemessenen Thätigkeit zu finden sind. Diese Thätigkeit unserer Kräfte ist aber ihre Vollkommenheit, und also ist Vollkommenheit die Quelle des Vergnügens; und wenn dieses Vergnügen wahres und unschädliches Vergnügen ist: so ist es ein Bestandtheil der Glückseligkeit. Mache dich so viel als möglich vollkommen, ist also eben so viel, als: Suche dein wahres und daurendes Vergnügen, oder suche deine Glückseligkeit.

Angemessene Thätigkeit, Gefühl seiner Vollkommenheit ist also die allgemeine Quelle des Vergnügens. Am besten sieht man das aus dem Gegentheil. Langeweile ist unangenehm, und Lange-

weile entſteht aus Unthätigkeit und Einerley. Die ſchönſte Opernarie ewig anhören zu müſſen, würde eine ausgeſuchtere Hölle ſeyn, als je der rohe oder vielleicht ſinnreiche Aberglaube mag erdacht haben. Ich hörte einſt eine ſelbſt nach dem heutigen Maßſtabe etwas langé Cadence von Stamitz. Wie? dacht ich, wenn du dieſe Cadence ewig hören müßteſt: du müßteſt verzweifeln, und dich vernichtet wünſchen. Dieſe Bemerkung hat eine geiſtreiche Frau in eine angenehme Dichtung gekleidet.

Eine Fee verdammt eine veränderliche Dame 30 Jahre hindurch auf einer grünen Ebene unter einem immer gleich hellen und heitern Himmel langſam nach einer geraden Linie ohne Ruhe und Unterbrechung fortzugehen. Cette obligation, erzählt die Dame weiter, de tracer continuellement une droite ligne en marchant toujours d'un pas égal et lent, me parut très pénible; mais j'etois bien eloignée de ſentir toute l'horreur de ma ſituation. — Dans cet état cruel je pourſuivois triſtement ma droite ligne; je ne pleurois plus, je bailloit, je n'avois plus la force de m'affliger, j'étois accablée, anéantie ſous le poids inſupportable

de

de l'ennui. L'unique desir, que j'eusse veritablement conservé, etoit celui de revoir des étres animés, des Arbres, des Maisons, des Montagnes. La seule vue d'un nuage m'eût charmée; un orage, du tonnerre, de la pluye, m'auroient transportée de joïe; combien je regrettois la nuit, le clair de lune et les etoiles! enfin le moindre changement eût été pour moi l'evenement le plus heureux; et je sentois que l'ingenieuse et jalouse Prudine, en me condamnant à cet étrange supplice, avoit trouvé la maniére la plus cruelle de me punir de l'inconstance, qu'elle me reprochoit. *Les Veillées du Chateau* T. IV. S. 191.

Im Vorbeygehen stoßen wir hier auf die richtige Subordination der Kritik unter die Sittenlehre, die selbst von berühmten Theoristen der schönen Künste verkannt worden ist. Die Kritik soll die Werke hervorbringen lehren, die überhaupt Vergnügen verursachen; der Zweck ihrer Verrichtungen ist Vergnügen, ob es wahres oder falsches, schädliches oder nützliches ist, das beurtheilt sie nicht, das überläßt sie der Sittenlehre zu beurtheilen.

len. Dieſe entſcheidet ob das Vergnügen ſchädlich ſey oder nicht, ob es mit der Glückſeligkeit, mit der Vollkommenheit des Menſchen, wozu die verhältnißmäßigſte Uebung und Ausbildung ſeiner Kräfte gehört, beſtehen könne. —

Doch wir dürfen dieſen Nebenpfad nicht weiter verfolgen, um nicht von der Hauptſtraße unſerer Unterſuchung abzukommen, ob ſich gleich manche angenehme Früchte darauf ſammlen ließen.

Wir wären alſo auch auf dem Wege der Abſtraktion von der Zergliederung unſerer Empfindungen zu dem höchſten ſittlichen Geſetze gelangt, zu welchem uns auch ſchon die Betrachtung der Natur unſeres Willens hingeführt hatte. Der erſtere iſt gebahnter, ebener, lichtvoller. Hat er uns richtig geführt? Das verlangt mich nächſtens von Ihnen zu erfahren.

Siebenter Brief.

Mit meiner Zergliederung des Vergnügens wären Sie alſo zufrieden; Sie geſtehen, daß ſie uns die Vollkommenheit, als den Grund des Wohlgefallens,

lens, deutlich genug zeige. Sie meynen nur, ich habe mir meine Arbeit zu leicht gemacht; meine Auflösung der angenehmen Empfindungen sey zwar Ihnen genugthuend, es stehe aber dahin, ob sich Epikur und seine Schüler, die bey dem unzergliederten Gefühl stehen bleiben, dabey beruhigen werden.

Für diese würden wir also einen Umweg nehmen müssen; und auch der, hoffe ich, wird so weit nicht seyn.

Es kömmt darauf an, daß wir uns darüber vereinigen, ob die Vernunft auch angenehme Empfindungen, die ihren Grund im Körper haben, vorhersehen könne. Sollte sie das nicht können, hätte uns die Natur in der Bestimmung unseres Thuns und Lassens auf bloße Empfindungen und Instinkte herabgesetzt: so würde für uns eben so wenig eine Wissenschaft der Glückseligkeit möglich seyn, als für unsere übrigen unvernünftigen Mitgeschöpfe, und wir thäten wohl, hier nur gleich unsere Untersuchungen über das Principium der Sittlichkeit abzubrechen. Denn indem wir uns mit diesen Untersuchungen beschäftigen: so thun wir es, weil wir sie zur Vernunfterkenntniß der

Moralität zu bedürfen glauben; es muß alſo eine ſolche Vernunfterkenntniß möglich ſeyn.

Die Vernunft muß erforſchen können, warum wir in dem geſunden Zuſtande durch unſern Körper angenehme und in dem Kranken unangenehme Gefühle erhalten. Wenn ſie nun von dem Arzte belehrt wird, daß wir geſund ſind, wenn unſere Lebenskräfte in einer ſolchen Harmonie ſind, daß alle Verrichtungen ſeiner Theile leicht und ungehindert von Statten gehen: ſo wird es bloß darauf ankommen, daß die Vernunft erforſche, was der Erhaltung der Theile und Kräfte des Körpers nützlich oder ſchädlich ſeyn.

Wie kann ſie es aber? — Eben ſo wie andere Wahrheiten durch die Vernunft erkannt werden. Daß zu einer gewiſſen Zeit eine Sonnenfinſterniß erfolgen müſſe, kann derjenige vorherſehen, der mit dem Mechanismus und der Natur unſers Planetenſyſtems bekannt iſt; der die Größen, die Entfernungen, und die Bewegungsgeſetze der dazu gehörigen Himmelskörper kennt. Eben ſo kann man aus der Natur des menſchlichen Körpers und ſeiner Theile wiſſen, was ihm heilſam oder ſchädlich

lich ist. Man kann aus der Natur des Auges wissen, daß es würde äußerst gefährlich seyn, es mit Pflastern zu erweichen und mit Binden zusammenzupressen, weil dadurch die zarten durchsichtigen Häute desselben würden aneinander gedrückt und so undurchsichtig werden. Daß kann und muß der Arzt vorher wissen, ohne je darüber eine gefährliche Erfahrung angestellt oder nur abgewartet zu haben.

Wer die Natur des Menschen kennt, muß also auch schon zum voraus mit dem bloßen Verstande beurtheilen können, was dem Menschen nützlich oder schädlich seyn wird.

Wenn dies von dem Körper gilt: so muß es noch weit mehr von der Seele gelten, da wir mit ihrer Natur noch leichter bekannt werden können; vorausgesetzt, daß wir eine Seele haben, welches Epikur selbst nicht leugnet und auch nicht leugnen kann; wie er sich übrigens ihre Substanz vorstellen mag.

Welche Folgen also die Handlungen haben, wobey wir uns unser, nicht fremdes Wohl zunächst

und unmittelbar vorsetzen, das läßt sich bestimmen, sobald wir diejenigen Theile unserer selbst kennen, auf dessen Vollkommenheit es dabey abgesehen ist. Daß ein gutes Gedächtniß etwas vortheilhaftes und erwünschtes sey, daran wird nicht leicht jemand zweifeln. Wenn wir einmahl die Natur unsers Gedächtnisses kennen, wenn wir mit den Gesetzen bekannt sind, wonach dieses Vermögen unserer Seele wirkt, so wissen wir auch, was wir zu thun haben, wenn wir es erhalten und verbessern wollen; wir können aus dieser Kenntniß viele Pflichten herleiten, wozu wir nicht erst die Bewegungsgründe aus der Erfahrung kennen gelernt haben. Es ist leicht, diese Bemerkung auch über alle übrigen Theile und Vermögen des Menschen auszudehnen.

Das allgemeine Kennzeichen der Moralität unserer freyen Handlungen, das, woran die Vernunft erkennt, ob sie gut oder böse sind, kann also kein anderes seyn, als daß sie entweder unsere Vollkommenheit befördern oder hindern,

---

Achter

Achter Brief.

Ich kann die Gerechtigkeit Ihrer Foderungen, so wie die Schwierigkeiten, die Sie in ihrer Befriedigung finden, weder übersehen noch verbergen; denn ich bin keinesweges Willens, Ihre Ueberzeugung zu erschleichen. Es ist wahr, wenn das angegebene Kennzeichen der Sittlichkeit, der erste Grundsatz der Moral, gegen alle Einwürfe soll gesichert seyn: so müssen wir auch deutlich angeben können, wie sich daraus die geselligen Pflichten herleiten lassen; es ist ferner wahr, daß dieses allerdings seine großen Schwierigkeiten hat; es ist endlich nicht zu leugnen, daß selbst dieses erste sittliche Gesetz, so wie es Baumgarten verbessert und erweitert hat, noch aufgeklärt und bewiesen zu werden bedarf. Sollen wir aber deswegen daran verzweifeln? und schon verzweifeln, ehe wir noch unsere Kräfte an allen diesen Fragen versucht haben?

Ich kann dieses desto unbesorgter, da ich an Ihnen einen billigen und erleuchteten Richter habe. Wenn ich Sie nicht befriedige: so werden Sie mich belehren; bin ich aber so glücklich,

lich, Sie zu überzeugen: so haben wir, glaub' ich, etwas Großes gewonnen.

Es giebt Fälle, wo es nicht gleich jedermann in die Augen fällt, wie das, was wir für Andere thun, auch für uns vortheilhaft sey. Es kann Handlungen geben, die, indem sie Andern nützlich sind, uns selbst schädlich scheinen. Die Beförderung des menschlichen Wohls hat es daher nöthig gemacht, um einen jeden zu den Aufopferungen für die Gesellschaft willig zu machen, ihm in dem Wechsel gegenseitiger Dienste dafür einen Ersatz zu verschaffen, und den Eigennutz von der Störung desselben durch Strafen abzuhalten. Allein derjenige, welcher bey seinen geselligen Handlungen auf nichts als auf diesen Ersatz zu sehen gewohnt ist, wird ihn so wohlfeil als möglich zu erkaufen, oder gar unentgeldlich zu erschleichen suchen. Wenn die geselligen Handlungen also nicht auf eine unsichtbare Weise uns vollkommen machen, so ist es in vielen Fällen zweifelhaft, ob sie uns nützlich sind, und — wenn unsere Verpflichtung dazu bloß auf diesem Grunde beruhet, — ob wir dazu verpflichtet sind.

Eben

Eben das müssen wir von den Pflichten der Nothwendigkeit sagen. Die Erfahrung lehrt uns, daß die Verletzung dieser Pflichten nur schädlich ist, wenn sie entdeckt werden, und wenn wir nicht mächtig genug sind, sie ungestraft zu thun. Der listige Betrüger, der nichts als die Ahndung des Betrogenen scheuet, der er sich durch seine Verschlagenheit zu entziehen hofft, so wie der mächtige Tyrann, den der schwache Unterdrückte nicht erreichen kann, würden die gröbsten Thoren seyn, wenn ihnen ein glückliches Bubenstück das geringste Wehthun verursachte.

Indeß macht dem Menschenfreunde eine Handlung, wodurch er anderer Glück vermehrt, je uneigennütziger und unbelohnter sie ist, auch desto mehr Vergnügen; die Straflosigkeit befreyet den Frevler nicht von den Qualen eines bösen Gewissens. Die Freuden der Menschlichkeit und des Beglückens in zwey zum Wohlthun gleich stark gestimmten Herzen, sind immer im zusammengesetzten Verhältniß ihrer Aufopferung, und des Guten das sie gestiftet, so wie im umgekehrten Verhältniß der Belohnung, die sie dafür gehofft und erhalten haben. Daß ein Bubenstück nützlich gewesen

ſeſſen iſt, nimmt dem Bewußtſeyn deſſelben ſeinen Stachel nicht; und wenn ein Thron ſeine Belohnung geweſen iſt, ſo wird das blutige Phantom des Entthronten den glücklichen Kronenräuber doch zum Unglücklichſten aller Sterblichen machen, ſeine unermüdeten Martern ſo lange häufen, daß er den elendeſten ſeiner Sklaven beneidet, ſich nach dem Tode als dem einzigen Linderer ſeiner Qualen ſehnt, ſeine Vernunft verliehret, und endlich in der Verzweifelung ſeine Rettung ſuchet. So iſt das Gemählde, das uns der unerreichbare Shakeſpear von dieſem Zuſtande in ſeinem **Macbeth** macht.

„Mir wars, als hört ich eine Stimme: „Schlaf nicht länger! Macbeth mordet den „Schlaf! den lieben unſchuldigen Schlaf! Ihn, „welcher den Wirrwarr aller Sorgen auflöſt, und „jeglichem Tage neues Leben gebiert, ihn, das „Stärkungsbad der erſchlaffenden Arbeit, den Balſam verwundeter Seelen, den zweyten Gang der „großen Natur, das leckerſte, wahrhafteſte Gericht beym Gaſtmahl des Lebens! Immer war's, „als ſchrie es durchs ganze Haus: Schlaf nicht „mehr! Glamis hat den Schlaf ermordet!

„Und

„Und dafür wird Tawdor nicht mehr ſchlafen!
„Macbeth nicht mehr ſchlafen!„

Hier iſt eine Wirkung ohne Urſach, wenn Recht und Unrecht, Sittlichgutes und Sittlichböſes bloß aus der Erfahrung von ſeinen ſichtbaren nützlichen oder ſchädlichen Wirkungen erkannt werden ſoll. — Man ſagt, eben dieſe Freuden und Entzückungen über tugendhafte Handlungen, eben dieſe Martern, welche auch unbekannte Bubenſtücke begleiten, das ſind die guten und böſen Folgen, die erſtere zu moraliſch guten, die andern zu moraliſch böſen Handlungen machen.

Die beſten und edelſten unter den Vertheidigern der Erfahrungsmoral, haben, wie ich in einem meiner vorigen Briefe zugeſtanden, dieſe Folgen mit unter denjenigen befaßt, die die Sittlichkeit der Handlungen beſtimmen ſollen. Allein dieſe Wirkungen unſerer guten und böſen Handlungen, ſo ſehr ſie auch bisweilen dem Zuſchauer ſichtbar werden, haben doch ihren vornehmſten Schauplatz, und laſſen ſich am ſtärkſten, in der Seele des Urhebers, fühlen. Wie entſtehet nun da bald dieſes Jauchzen des Beyfalls, bald dieſe Qual der Selbſtver-

verdammung? Setzet diese Billigung einer Handlung in dem einen Falle, und diese Verdammung derselben in dem andern nicht augenscheinlich schon voraus, daß die erfreute oder gequälte Seele bereits ihr Urtheil über die Handlung gesprochen hat?

Wo ist also die Quelle der Sittlichkeit der geselligen Handlungen, wenn wir sie nach den guten oder bösen Folgen beurtheilen sollen, die sie für uns haben? — In der Veredlung oder Erniedrigung unsers geistigen Wesens, die wir von denjenigen unserer Handlungen erwarten, wodurch wir andern nützlich oder schädlich sind.

Wie wird aber unser geistiges Wesen durch Handlungen veredelt, wodurch wir Andern nützlich sind, wie wird es dadurch vollkommner? wie wird es durch solche erniedrigt, die andern schädlich sind? — Das ist eine Schwierigkeit aus der uns die Erfahrung allein nicht helfen kann. In den meisten Fällen ist fremde Vollkommenheit die einzige sichtbare Folge unserer besten geselligen Handlungen; wenigstens die einzige, die unmittelbar, und doch oft auch nur dem geübtern hellern

Ver-

Verſtande in die Augen fällt. Daß Aufmerkſamkeit, Nachdenken, Ueberlegung, Fleiß und Uebung meinen Verſtand verbeſſern, davon kann mich auch die Erfahrung ohne Schwierigkeit belehren. Auch davon allenfalls, daß ich, indem ich andere unterrichte, ſelbſt an Kenntniſſen wachſe. Die Gründe, warum das ſo ſeyn könne, und ſo ſeyn müſſe, ſind ebenfalls nicht ſchwer zu finden. Was ich Andern vortragen und faßlich machen will, das muß ich erſt ſelbſt von allen Seiten kehren und wenden, um die Seite ſo zu faſſen, von der ich es an die Ideen meines Zuhörers oder Leſers am richteſten anknüpfen kann. Schon die Mittheilung der Erkenntniß ſelbſt hat den Vortheil, daß meine Ideen, indem ich ſie in Worte kleide, und in einen zuſammenhangenden Vortrag ordne, ſich von ſelbſt aufklären, beſtimmen, berichtigen, daß ich die Lücken und das Unbeſtimmte in meiner Erkenntniß wahrnehme, und die erſtern auszufüllen, das andere einzuſchränken genöthigt werde. Hier iſt es alſo unverkennbar, daß mein Wohlthun mit meiner eigenen Vollkommenheit genau verbunden iſt, und daß die letztere mit dem erſtern in dem richtigſten Verhältniß ſtehet.

Wie aber? wenn es nicht Mittheilung von Erkenntniß ist, durch die ich wohlthue? — Vielleicht hat der Fall um deswillen so wenig Schwierigkeiten, weil ich ihn nur von einer Seite betrachtet habe; er muß aber noch von einer andern betrachtet werden, die alle Schwierigkeiten mit den Fällen gemein hat, wo die Frage ist, wie mein geistiges Wesen sich überhaupt durch Wohlthun, von welcher Art es seyn mag, selbst vollkommner mache. Die meisten Weltweisen, die sich auf diese Frage eingelassen, haben die Schwierigkeiten einer genauen und ganz befriedigenden wenigstens allgemein faßlichen Beantwortung derselben aus Vernunftgründen so sehr gefühlt, daß sie lieber von dem Versuch abgestanden sind, und sich begnügt haben, bloß auf die Erfahrung zu verweisen. Wolf *) beruft sich auf das Beyspiel der unglücklichen Menschen, die außer aller menschlichen Gesellschaft in den Wäldern unter wilden Thieren aufgewachsen sind, um zu beweisen, daß der Mensch, um die Vollkommenheiten zu erlangen, deren der Mensch fähig, und zu denen er bestimmt ist, müsse mit Menschen in Gesellschaft leben. Die Sache hat

*) Phil. pract. un. Vol. I. §. 220.

hat ihre völlige Richtigkeit, und niemand wird die Erfahrung selbst in Zweifel ziehen. Nur sehe ich hier noch nicht, wie mich das, was ich für die Gesellschaft thue, — nicht was ich von ihr empfange, oder was sie für mich thut, — vollkommener mache; alles was ich sehe, ist, daß das Wohlthun anderer in der Gesellschaft meine Vollkommenheit und Glückseligkeit befördert. Höchstens kann ich schließen, daß ich auch etwas für die Gesellschaft thun müsse, wenn ich erwarten will, daß sie sich zu meinem besten bemühe. Die Aufgabe, wie befördere ich durch mein Wohlthun unmittelbar meine eigene Vollkommenheit, erwartet also noch immer ihre Auflösung.

Ich kenne keinen Weltweisen, der sich tiefer und mit mehrerem Glücke an diese Auflösung gewagt hat, als Plato; allein man hat sie entweder nicht bey ihm gesehen, oder wenn man sie gesehen hat, gleich einem Traume seiner dichterischen Einbildungskraft, als unrichtig, oder wenigstens als unverständlich verworfen.

Ich kann von meiner Bewunderung kaum zurückkommen, wenn ich zusehe, was dieser schöpferische

rische Geist für Vorkehrungen macht, was er für Gerüste errichtet, um eine Theorie faßlich zu machen, von der niemand so gut, als Er selbst die Schwierigkeiten fühlen konnte. Da er verzweifelt die wohlthätigen Wirkungen der allgemeinen Gerechtigkeit für den Gerechten selbst an dem einzelnen Menschen fühlbar und anschaulich zu machen: so nimmt er seinen Weg zu diesem Hauptgesichtspunkte seiner unnachahmlichen Republik durch das Gebäude seines vollkommnen Staats, — einer Erdichtung von der grösten philosophischen Erhabenheit, deren Sinn und Absicht so allgemein verkannt wird. In diesem erdichteten Staate, dem vortreflichsten Werke der menschlichen Verstandeskraft ist es sichtbar, daß alles Wohl, alle Glückseligkeit desselben von der vollkommensten Harmonie und Unterordnung der darin zusammenwirkenden Kräfte abhange; es ist darin sichtbar, daß die edelsten Kräfte, Verstand und Vernunft, gleich den weisen Aristokraten des Staates bey der Anordnung der Geschäfte müssen den Vorsitz führen, und, wie die die Krieger in dem Staate zu der Ausführung ihrer weisen Absichten, so den Muth in der menschlichen Seele zu nützlichen Unternehmungen lenken, und, wie das wilde, ungestüme

Volk

Volk, die Leidenschaften des Menschen, im Zaume halten müssen.

In diesem Gemählde, mit Michael Angelo's Kühnheit und vielleicht auch mit seiner Inkorrektion und gigantischen Einbildungskraft gezeichnet, wenn ich es als ein Bild von dem Grundrisse ansehe, nachdem meine wirkende Kräfte zu lenken sind, ersehe ich augenscheinlich, daß die größte Summe meiner Vollkommenheit und Glückseligkeit nur aus der verhältnißmäßigen und übereinstimmigen Thätigkeit aller meiner Seelenkräfte entstehen könne. Wohlthun also und allgemeine Gerechtigkeit ist die Quelle meiner Glückseligkeit, nicht um der Vortheile willen, die sie meinem Eigennutze, meinem Ehrgeihe, meiner Sinnenlust gewähren; sie sind es, weil sie meiner Seele die verhältnißmäßigste Uebung ihrer Kräfte, und also die gröste Summe geistiger Vollkommenheit verschaffen. Der Schöpfer einer so erhabenen moralischen Theorie verdient in der That der Göttliche unter den Weisen genannt zu werden, wenn je ein Mensch es verdienen konnte.

Neunter Brief.

Wenn Sie meinen letzten Brief lang und vielleicht zu lang gefunden haben: so werd ich mich nicht wundern. Allein ich mußte Ihre Geduld mißbrauchen; ich hätte nicht gewußt, wo ich hätte abbrechen können; und zudem hatte mich die Materie erwärmt; ich war nicht kalt genug, zu überlegen, wie viel ich Ihrer Geduld zumuthete. Von nun an verspreche ich Ihnen mehr Discretion.

Ich finde mich indeß hier in einer neuen Verlegenheit. Ich besorge, daß mich die Untersuchung in einige Spitzfindigkeiten verschlagen wird, von denen ich noch nicht sehe, wie ich sie werde verständlich und also interessant machen können. Das ist der Fall, worin sich die Wahrheit nur zu oft befindet, daß Ihre Gründe nicht auf der Oberfläche liegen, und daß die Geduld des Forschers schon lange erschöpft ist, ehe er bis in ihre Tiefen hat dringen können. Wie sehr wünscht sich dann ihr Vertheidiger alle Künste der Lehrens, des Zergliederns, des Ueberzeugens, um das Ergründen leichter zu machen. Ich kann daher nicht ohne einige Unruhe den Ausgang meiner Bemühung abwarten, Ihre Ueber-

Ueberzeugung von der Wahrheit und dem höchsten Ansehen des ersten moralischen Gesetzes zu vollenden.

Um recht sicher zu gehen: so lassen Sie uns gleich vor dem ersten Schritte noch den eigentlichen Standpunkt bestimmen, von dem wir auszugehen gesonnen sind.

Wir waren so weit eins geworden, daß — von den moralischen Wahrheiten eine Vernunfterkenntniß möglich sey; daß — alle vernünftige Gewißheit nur könne durch Beweise gewirkt werden, daß — alle Beweise an sich selbst unleugbare erste Wahrheiten voraussetzen, daß — die erste unter allen moralischen Wahrheiten, der höchste Grundsatz aller praktischen Wissenschaften, das höchste aller sittlichen Gesetze das Gesetz sey: mache dich, so viel möglich ist, vollkommen, und daß endlich — aus diesem Gesetze sich auch alle wahren gesellige Pflichten herleiten lassen.

Hier hält man uns gleich mit dem Einwurfe fest: Es ist mißlich, die Pflichten gegen Andere von der Verbindlichkeit zur Beförderung seiner eig-

nen Vollkommenheit abhangen zu laſſen; das iſt nichts mehr und nichts weniger als verborgener Eigennutz, geheime Selbſtſucht. Sagen Sie, daß Sie dafür geſorgt haben, und daß ein Menſch der durch Handlungen der Gerechtigkeit und Menſchenliebe ſeine ganze vernünftige Natur veredle, nicht eigennützig und ſelbſtſüchtig heißen könne, daß es etwas anderes ſey, ſeine Wolluſt darin finden, einen Dukaten zur Erleichterung des Elendes einer armen Wittwe und ihrer darbenden verwayſten Unmündigen anzuwenden, als darin, ſich dafür eine Ananas zu kaufen, um ſich in ihrem Genuß die ausgeſuchteſte Sinnenluſt des Geſchmackes zu verſchaffen; — ſagen Sie das; ſo antwortet man Ihnen, daß wenn es dann auch nicht mißlich iſt, es doch wenigſtens nicht nothwendig ſey, durch dieſen Umweg auf die geſelligen Pflichten zu kommen, da man auf einen bequemeren Weg dahin gelangen könne. Man dürfe nur das für das erſte moraliſche Geſetz erklären, von welchem wir wollen, daß es von andern allgemein angenommen werde. Das heißt, wenn ich es recht verſtehe, wir müſſen das Andern thun, wovon wir wollen, daß ſie es uns thun.

Das

Das iſt allerdings ein ſehr wahres Geſetz, nur ich glaube nicht, daß es das erſte ſey. Laſſen Sie es uns nur in einem beſtimmten Falle betrachten. Wir müſſen dankbar ſeyn, weil wir wollen, daß alle andere Menſchen dankbar ſeyn ſollen; iſt das der einzige Bewegungsgrund zur Dankbarkeit? Wir müſſen wohlthätig ſeyn, weil wir wollen, daß alle andere Menſchen wohlthätig ſeyen; iſt das der einzige Bewegungsgrund zur Wohlthätigkeit? Fühlen wir uns nicht ſchon zu Dankbarkeit und Wohlthätigkeit an ſich ſelbſt, ohne alle Rückſicht auf irgend eine Erwiederung oder auf ihren Nutzen für das allgemeine Beſte, verpflichtet? Dankbarkeit und Wohlthätigkeit ſind Quellen der reinſten und lebhafteſten Vergnügen, ſie ſind Tugenden, ſie ſind Vollkommenheiten und können in keiner Seele ohne das Gefühl der edelſten geiſtigen Kräfte ſeyn. Und warum wollen wir, daß die Verpflichtung zur Dankbarkeit und Wohlthätigkeit allgemein ſey? weil es uns vortheilhaft iſt, daß alle Menſchen ſich zur Dankbarkeit und Wohlthätigkeit verpflichtet halten? weil ſie auch gegen uns dankbar und wohlthätig ſeyn ſollen? Warum will es aber die unabhängige, ſich ſelbſt genugſame Gottheit? Gewiß nur, weil es den Wohlthätigen und Dankbaren

ſelbſt beſeligt? Wünſchen wir ſie ihm darum auch? So erkennen wir alſo, daß dieſe Tugenden, den der ſie übt, für ſich und ohne alle Rückſicht auf irgend einen andern Vortheil beſelige.

Wir üben alſo dieſe Tugenden, und wir hal-ten uns verpflichtet ſie zu üben, weil wir den Be-wegungsgrund dazu in unſerm eigenen Wohl fin-den, wir mögen nun dieſes Wohl auf die Befrie-digung unſeres Eigennutzes, oder auf den höhern Genuß der Veredlung unſerer vernünftigen Natur einſchränken.

Hier begegnen ſich die Urtheile der Erfahrung mit den Urtheilen der Vernunft über den Grund aller Verbindlichkeit; und die Harmonie, die wir hier zwiſchen beiden entdecken, muß, wie überall, ſo auch hier, der Wahrheit keine geringe Stärke geben. Wir können nichts begehren, ſagt uns die Vernunft, als was uns gefällt, was uns Ver-gnügen macht, oder wovon wir Vergnügen erwar-ten. Was mir gefällt, muß mir immer, wegen des Gefühls meiner eigenen Vollkommenheit ge-fallen, die es mir gewährt; und dagegen ſtreitet nicht, daß mir Dinge, die außer mir ſind, gefal-

len;

len; denn sie gefallen mir nur, sofern sie mir angenehme Empfindungen gewähren oder versprechen; die Vorstellung meiner eigenen Vollkommenheit ist der allernächste unmittelbare, zureichende Grund meines Wohlgefallens, die Sache, die diese Vorstellung verursacht der entferntere, mittelbare, unzureichende.

Die äußern Dinge sind meiner Seele eigentlich nur durch die Ideen, die ich von ihnen habe, gegenwärtig, und ihre Vollkommenheit fühle ich durch die Vollkommenheit der Vorstellungen und des Gefühls meiner Kräfte, die mir diese Vorstellungen geben. So und nicht anders entsteht das Vergnügen, das ich an der Vollkommenheit der Dinge empfinde, die außer mir sind. Descartes, dem wir den ersten deutlichen Begriff des Vergnügens zu danken haben, definirt es daher sehr richtig durch das Bewußtseyn unserer Vollkommenheit. Der nächste Grund des Vergnügens ist also das Bewußtseyn und Gefühl unserer Wirksamkeit. Je nachdem die Dinge außer uns dieses Gefühl gewähren oder versagen, werden sie uns gefallen oder mißfallen. Eben darum hängt auch das Vergnügen von den Vorstellungen ab,

die

die wir uns von den Gegenſtänden machen, welche von uns als die Urſachen dieſer Empfindungen angeſehen werden. Einerley Gegenſtand kann zu verſchiedenen Zeiten ganz verſchiedene Empfindungen hervorbringen, das eine Mahl eine angenehme, ein ander Mahl eine unangenehme, und wieder zu einer andern Zeit keine von beiden Arten; das eine kann ein wahres, das andere ein täuſchendes Vergnügen ſeyn. Das alles könnte nicht ſtatt finden, wenn nicht unſere eigenen Vorſtellungen die nächſte Quelle alles unſeres Vergnügens wäre, wenn alſo nicht das Vergnügen eigentlich in dem Bewußtſeyn unſerer eigenen Vollkommenheit, Kraft und Thätigkeit beſtände.

Die Pflichten gegen Andere, beruhen alſo auf einerley Grunde mit den Pflichten gegen uns ſelbſt, und ihr ganzer Unterſchied entſteht aus der Art, wie wir durch ihre Erfüllung unſere Vollkommenheit wirken; in dieſen iſt unſer eigenes Wohl ſelbſt der Zweck unſerer Handlungen, in jenen iſt es das Wohl anderer; indem wir aber an anderer Wohl arbeiten: können wir unſeres eigenen nicht verfehlen, in der Wirkung kann nicht Vollkommenheit ſeyn, wenn nicht in der Urſach Vollkommenheit

iſt

iſt. Dieſe Vollkommenheit fühlen wir in dem Vergnügen, das uns die geſelligen Handlungen gewähren, das den edelſten und den beſten Seelen ein ſo mächtiger Reitz zu gemeinnütziger Thätigkeit und zu wohlthätigen Aufopferungen iſt. Wie könnte es ſonſt wahr ſeyn: daß geben ſeliger iſt, als nehmen, wie könnte es der Natur des menſchlichen Willens gemäß ſeyn, der nur durch das Gefühl der Vollkommenheit beſtimmt werden kann, wenn uns das Anſchauen der Vollkommenheit, die wir in der geliebten Perſon vermehren, und das Bewußtſeyn der Geſinnungen, welche uns antreiben, ihr Wohl zu erhöhen, nicht Vergnügen machte?

Zehnter Brief.

Das iſt noch ein Uebel mehr, das wir bey den höchſten Grundſätzen der Wiſſenſchaften, immer mit den abgezogenſten Begriffen zu thun haben, und immer in fremdtönenden Ausdrücken reden müſſen; das vermehrt noch das Abſchreckende, das ſchon in den Schwierigkeiten der Spekulation reichlich genug angetroffen wird, und die ich in meinem letzten Briefe ſelbſt erkannt habe. Wenn Sie mir daher dieſe abſtrakten Begriffe und großen, fremd-

fremdlautenden Worte von Vollkommenheit, ſich vollkommener machen und dergleichen vorwerfen, ſo werfen Sie mir einen Fehler vor, der von der Natur der allgemeinſten Wahrheiten unzertrennlich iſt.

Wenn man Ihnen indeß auch dieſe Ausdrücke aufgeben wollte: ſo würde Ihr Grundſatz damit nichts gewinnen. Er ſagt uns nicht, was doch die Erfahrung ſo laut predigt, daß Handlungen der Wohlthätigkeit den Wohlthätigen, ohne alle andere Rückſicht, ſchon an ſich ſelbſt beſeligen; und von dieſer Seite betrachtet, würde ich ohne Bedenken das chriſtliche Geſetz: du ſollſt deinen Nächſten als dich ſelbſt lieben, vorziehen. Denn Lieben iſt Wohlthun; das Geſetz ſagt mir alſo, was ich zu thun habe; Liebe iſt eine angenehme Empfindung, das Geſetz übergeht alſo keinen wahren Bewegungsgrund der geſelligen Pflichten, und als ſolche, verbindet ſie das Wohlſeyn Anderer mit dem Meinigen.

Und hier kommen wir in einen überaus weitumfaſſenden Standpunkt. Wenn Lieben ein ſo natürliches Bedürfniß der menſchlichen Seele iſt, ein Bedürfniß, das ſich vor aller Ueberlegung, vor allem

allem Gebrauche des Verſtandes in dem Herzen fühlen läßt, und deſſen Befriedigung das reinſte Vergnügen gewährt: ſo wird die aufgeklärteſte, erleuchteſte Tugend nichts beſſers zu thun haben, als ihre vernunftmäßigſten, gerechteſten und edelſten Geſinnungen mit dieſem natürlichen, unwiderſtehlichen und gebieteriſchen Triebe in Harmonie zu bringen. Und ſo wird wiederum das erſte Naturgeſetz kein anders als das ſeyn, welches die vernünftigſte und verhältnißmäßigſte Liebe, oder uns als Zweck und Mittel vollkommener zu machen, gebietet.

Eilfter Brief.

Die Frage, die Sie mir vorlegen, iſt ganz natürlich, wo haben wir den moraliſchen Grundſatz her, über den wir nun endlich eins geworden ſind; Iſt er eine Erfahrungswahrheit? — Wie könnte er dann ein Grundſatz ſeyn? Wer hat je geſagt, daß der Satz: Eine jede Gröſſe iſt ſich ſelbſt gleich, eine Erfahrungswahrheit ſey? Wenn er aber keine Erfahrungswahrheit iſt, was iſt er denn? wie iſt er in die Seele gekommen? Wenn er nicht von außen durch die Sinne in die Seele gekommen iſt,

wenn

wenn sie sich seiner nur zu erinnern scheint: so muß er ihr angebohren, angeschaffen — nennen Sie es, wie Sie wollen, — kurz, er muß so in der Seele seyn, wie alles in ihr ist, was mit ihr zugleich dagewesen, mit ihr zugleich entstanden ist, mit ihr gleichen Ursprung hat.

Anders kann ich mir die ersten Grundsätze in der menschlichen Seele schlechterdings nicht denken; so schwer es mir auch wird, etwas darin anzunehmen, dessen ich mich nicht bewußt bin. Alles, wovon ich gewiß bin, davon werde ich entweder durch Beweise überzeugt, oder es ist mir ohne allen Beweis gewiß. Die Ueberzeugung durch Beweisgründe ist gänzlich unmöglich, wenn es gar keine solche Wahrheiten giebt, die mir ohne Beweis gewiß sind, und die sind entweder anschauende Urtheile oder Grundsätze. Was überzeugt mich aber von den Grundsätzen? da sie in der Kette der Wahrheiten die ersten Ringe sind, an denen alle übrige befestigt sind: so müssen sie, um die ganze Verkettung zu halten, an etwas anderm befestigt seyn. Das ist der Fall, wenn alle Wahrheiten einer ganzen Reihe eine objektive Gewißheit haben, und die erste unter ihnen eine subjektive erhält.

Prüfen

Prüfen Sie alle wahre Grundsätze der Arithmetik und Geometrie: und ich hoffe, Sie werden finden, daß sie insgesammt zuletzt auf dem Satze des Widerspruches ruhen. Von diesem Satze habe ich aber eine subjektive Gewißheit; das heißt: mein innigstes Bewußtseyn überzeugt mich, daß ich nichts widersprechendes denken kann, indem die eine Operation meiner Seele immer die andere zerstört, und mir also nichts zu denken übrig läßt.

Ich sehe daher nicht, warum ich in diesem Sinne nicht sagen könne, daß mir der Satz des Widerspruches angebohren sey. Es ist keine Wirkung des Unterrichts, der Erfahrung oder des Nachdenkens, daß ich nichts Widersprechendes denken kann.

In eben dem Sinne ist uns unstreitig auch der erste Grundsatz aller moralischen Wahrheiten angebohren. Daß ich meine Vollkommenheit wollen muß, davon überzeugt mich das Bewußtseyn, daß ich nichts wollen kann, was ich mir nicht anschauend als gut vorstelle. Es ist daher eben so wenig ein Werk des Unterrichts, der Erfahrung, oder des Nachdenkens; man kann mich lehren, was gut ist,

Erfahrung und Nachdenken können meine Urtheile über das wahre Gute verichtigen: aber sie könnten dem Anschauen des Guten die Kraft meinen Willen zu bestimmen, nicht geben, wenn es ihn nicht, vermöge meiner Natur, und also von dem ersten Augenblicke meines Daseyns an, hätte.

So enge der Kreis der angebohrnen Wahrheiten noch ist, wenn er keine andern, als diese ersten Wahrheiten enthält, so wird er Ihnen doch vielleicht schon zu weit scheinen. Gleichwohl glaube ich, daß wir ihn noch über verschiedene andere ausdehnen müssen, über alle nehmlich, deren Gegenstand in der Seele selbst enthalten ist. Dahin gehöret nicht nur alles das, was wir von den Gesetzen wissen, wonach die Seele in ihrem Erkennen und Begehren wirkt, sondern alle Wahrheiten des reinen Verstandes, das ist, solche, deren Begriffe die höchsten Verstandesbegriffe sind.

Alle Versuche, die man gemacht hat, diese Begriffe auf jede andere Art in den Verstand zu bringen, scheinen mir völlig verunglückt; und wenn sie auch sonst nichts wider sich hätten, so würde ihnen schon das entgegenstehen, daß der Verstand,

als bloßes Vermögen zu gewiſſen Begriffen, ohne wirkliche Begriffe, ein Unding iſt.

Es giebt alſo angebohrne Begriffe in der menſchlichen Seele; das heißt aber nichts mehr, als: die Seele, die eine denkende Subſtanz iſt, hat von dem erſten Augenblicke ihres Daſeyns Vorſtellungen, unmittelbar von ihren Wirkungen, mittelbar von ihren Vermögen, unmittelbar von dem Einzelnen, mittelbar, von dem Allgemeinen. Dieſe ſind die Elemente der erſten Wahrheiten, und ſofern uns dieſe Elemente angebohren ſind, ſofern müſſen es auch die Wahrheiten, denen ſie zu Hauptbegriffen dienen, gleichfalls ſeyn.

Zwölfter Brief.

Sie finden in meinem letzten Briefe vieles dunkel? — Das dachte ich wohl. Wenn wir in die erſten Gründe der Dinge eindringen wollen: ſo können wir nicht erwarten, ſo klar zu ſehen; in dieſen Tiefen verläßt uns das Tageslicht der Erfahrung, das, wie die Sonne, die unſern Erdball erhellet, nur ihre Oberfläche beleuchtet.

Doch lassen Sie uns versuchen, ob wir nicht auf einem andern Wege dem Lichte einen Zugang zu diesen Gegenden verschaffen können. Wir eröfneten die Untersuchung damit, daß wir die Sittenlehre als eine Vernunftwissenschaft betrachteten, wir fanden, daß sie Grundsätze bedürfe, und daß uns diese angebohren seyn müssen: Hier sahen Sie sich aufgehalten.

Lassen Sie uns also mit der Erfahrung anfangen, daß gewisse Handlungen mit Vergnügen, Selbstbilligung, Selbstzufriedenheit; andere hingegen mit Reue, Unzufriedenheit, Selbstanklage begleitet sind, vielleicht führt uns das zu einem lichtvollen Ausgange.

Das Vergnügen, das tugendhafte Handlungen begleitet, ist unleugbar eine Triebfeder der Tugend und ihre edelste, so wie das Mißbehagen, das lasterhafte Handlungen begleitet, eine starke Triebfeder ist, das Laster zu verabscheuen. Muß ich beides aber erst durch die Erfahrung kennen lernen, oder kann ich es auch schon durch ein lebhaftes starkes Vorgefühl ahnden? Wie kann eine menschliche Seele zum ersten Mahle das Vergnü-

gen

gen aus einer guten Handlung genießen? Soll ich sagen, die Seele habe erst eine lange Zeit aufs Gerathewohl herumtappen, probiren, Versuche anstellen müssen, um dann aus dem Erfolge zu sehen, welche Handlungen Vergnügen hervorbringen würden, welche nicht? Das läßt sich nach der Analogie mit andern Folgen ihrer Handlungen, wohl nicht annehmen. In andern Verrichtungen werde ich immer zugleich von Vernunft und Erfahrung geleitet. Die schwachen Blicke meiner beginnenden Vernunft sehen, freylich noch bey dem ersten Versuche sehr dunkel, ungewiß und furchtsam den Erfolg einer Unternehmung. der Einrichtung eines Werkes vorher, wählen die ersten gröbsten, unförmlichsten Mittel zu ihren Zwecken. Der Erfolg entspricht meinen Absichten noch nicht ganz, ich sehe, was noch fehlt, denke nach, strenge meine Vernunft, die nun durch die Erfahrung schon etwas besser belehrt ist, von neuem an, bemerke wie das fehlende kann ersetzt, das unvollkommene Werk verbessert werden, und so wachse ich dem Grade der Vollkommenheit entgegen, den mir endlich die höchste Kunst geben kann. Hier mußte die Vernunft den Anfang machen, wenn die Erfahrung mich belehren sollte; je weiter die Erfahrung fort-

ſchritt, deſto mehr wurd' auch meine Vernunft erweitert, deſto mehr konnte ſie der Erfahrung zuvorkommen. Wer den erſten rohen Verſuch machte, ein Haus zu bauen, der mußte mit ſeiner Aufmerkſamkeit die Dinge, die ihn umgaben, durchlaufen, bis er einige fand, die ſolche Eigenſchaften hatten, die ſie zu ſchicklichen Mitteln für ſeine Abſicht machten, ſich gegen die Unbequemlichkeit der Witterung zu ſchützen. Die Erfahrung zeigte ihm noch Fehler in ſeinem erſten gewagten Verſuche, und ſeine erweiterte Bekanntſchaft mit dem Reiche der Natur, gab ihm neue Mittel an die Hand, dieſe Fehler zu verbeſſern und ſeinem Werke einen höhern Grad von Vollkommenheit zu geben.

So wie ich alſo bey dieſen Handlungen mit der Vernunft anfange, ſo ſchwach und unſicher auch immer ihre Schritte, ſo dunkel und unmerklich ihre erſten Blicke ſeyn mögen, ſo werde ich auch bey dem Wahrnehmen der Sittlichkeit meiner Handlungen überhaupt mit Erwartungen des Vergnügens anfangen, die ſich auf eine ſehr ſchwache Einſicht in den Zuſammenhang der Dinge gründen, auf das Vorherſehen der Gründe des Vergnügens ſelbſt.

Es ſind alſo nicht alle meine moraliſchen Handlungen bloße Nachahmungen der Handlungen anderer, an denen ich gewiſſe Folgen wahrgenommen habe. Ich finde dergleichen auch ſchon in unmündigen Kindern, die noch nicht Verſtand genug haben, auf fremde Handlungen Acht zu geben, die Folgen derſelben zu bemerken und ſich auf dieſem Wege moraliſche Begriffe und Urtheile zu bilden. Wenn ich in einem Kinde die erſten Keime der Dankbarkeit gegen ſeine Wohlthäterin, der es ſeine erſten Vergnügen zu verdanken hat, wahrnehme, werde ich es nur im geringſten wahrſcheinlich finden, daß dieſes Kind durch ſeine Erfahrung entdeckt habe, wie ſüß und angenehm die Liebkoſungen ſind, womit es die Güte ſeiner Mutter und die Vergnügen erwiedert, die es bisher an ihrem ſüßen, erwärmenden und ernährenden Buſen genoſſen hat? Könnte ich es aber auch nur einigermaaßen wahrſcheinlich finden, daß das Kind erſt Verſuche angeſtellt habe, um zu probiren, durch welche Art der Handlungen es ſich das ſanfte Vergnügen verſchaffen könnte, das es in ſeinen Liebkoſungen, in den ſo rührenden Ausdrücken ſeiner kindiſchen Dankbarkeit genießt. Wie ließe ſich alsdann die unbegreifliche Uebereinſtimmung in der

Handlungsweise der Kinder erklären? wie ließe es sich erklären, daß in allen die ersten Keime der moralischen Handlungen durch diese Ausdrücke der Dankbarkeit sichtbar zu werden beginnen, wenn sie alle erst durch gewagte Versuche erproben müßten, welche Handlungen ihnen Vergnügen machen werden?

Ist es nicht natürlicher, zu denken, daß das Kind die Ursach seines Vergnügens lieben werde, ist es nicht eben so natürlich, daß es bey den Liebkosungen, womit es Liebe ausdrückt, in dem Vergnügen seiner Wohlthäterin sein eigenes Vergnügen ahnden werde?

Mich deucht, man könne das Vermögen das wir der menschlichen Seele nun nicht absprechen können, auf solche Art die Sittlichkeit der Handlungen zu erkennen, den moralischen Sinn nennen, und man könne nicht leugnen, daß uns dieser moralische Sinn angebohren sey. Es ist augenscheinlich, daß viele unserer sittlichen Urtheile aus keinen Erfahrungen entstehen, keine Erfahrungen voraussetzen; sie entstehen aus Vernunftschlüssen, zu denen die Wahrheit als ein Vordersatz gehört,

daß

daß alles, was uns das Gefühl unserer Vollkommenheit, Thätigkeit und Kraft giebt, gut sey. Diesen Begriff, von dem was gut ist, erhalten wir augenscheinlich nicht erst durch die äußern Sinne.

Der Mensch muß mit dem Gefühle seines eigenen Selbst, der Realitäten seiner Natur, der Wirksamkeit seiner vorstellenden Kraft gebohren werden; und dieses Gefühl gewährt ihm den Begriff desjenigen, was er in der Folge, wenn er zu einigem Gebrauche seines Verstandes kömmt, gut nennt. Eine Handlung gefällt ihm alse, wenn er es ahndet, daß sie ihm das Gefühl seiner Kraft und Thätigkeit geben werden. Wie wird er das aber ahnden können? Wird das Kind es ahnden können, daß ihm die dankbaren Liebkosungen, womit es seine erste Wohlthäterin überhäuft, angenehm seyn werden? — Sobald wir einmahl begreifen können, wie ein Wesen, das uns das Gefühl von Vollkommenheit gewährt, von uns könne geliebt werden, so bald wird es sich auch begreifen lassen, wie die Vermehrung des Wohls dieses geliebten Gegenstandes uns könne Vergnügen verheißen.

Der anſchauende Begriff alſo, den wir von dem unſprünglich haben, was wir gut nennen, entſteht aus dem innern Gefühl, wir erhalten ihn nicht erſt durch die äußere Erfahrung, und da der Gegenſtand dieſes Begriffs unſere eigene Vollkommenheit iſt, mit der wir gebohren werden, und die wir mit verſchiedenen Graden der Klarheit empfinden, bis auf den letzten, der ſich in dem Abgrunde der dunkeln Vorſtellungen der Seele verliehrt: ſo iſt uns der erſte Grund der Sittlichkeit unleugbar angebohren. In der Folge tragen wir dieſen Begriff von dem was gut iſt, auf die äußern Urſachen unſerer Vollkommenheit über. Von nun an müſſen wir bey der Wahl des Guten die äußere Erfahrung zu Rathe ziehen. Wohl uns! wenn wir dann dieſe äußern Mittel und Werkzeuge unſerer innern Güter nicht für Güter an ſich ſelbſt halten, wenn wir die Güter, zu deren Genuß ſie Werkzeuge ſeyn ſollen, genau und vollſtändig erkannt, nicht in den Kreis der bloßen ſinnlichen Vergnügen eingeſchränkt, und dann die edelſten Tugenden zu bloßen feilen Dienerinnen der Wolluſt, des Eigennutzes und höchſtens des Ehrgeitzes herabgewürdigt haben.

Das letzte oder erſte Gut des Menſchen iſt alſo die Vollkommenheit ſeiner Seele, dieſe iſt das Gut um derentwillen er alle andere Dinge gut oder böſe nennt. Dieſes nannten die Alten, denen wir vielleicht in der Erhabenheit und dem Tiefſinn der erſten moraliſchen Grundſätze, wenigſtens in der Würde und in dem Ernſte, womit ſie ſie unterſuchten und anwendeten, nachſtehen, — das höchſte Gut. Daß der menſchliche Verſtand, indem er über die Sittlichkeit der menſchlichen Handlungen nachdachte, erſt nach vielen vergeblichen Verſuchen, ſie in der geſammten Vollkommenheit ſeiner Seele fand, das iſt weniger zu verwundern, als daß er in der Folge wiederum bey den ſinnlichen Vergnügen, als dem höchſten Gute eines mit ſo mannichfaltigen höhern Kräften begabten Weſens, wie der Menſch iſt, konnte ſtehen bleiben, nachdem Sokrates oder Plato die Unzulänglichkeit dieſer Quelle der Sittlichkeit zu der vollſtändigen Glückſeligkeit des Menſchen ſo befriedigend gezeigt hatte. Die Epikuriſche Schule, die dieſe erhabenen Grundſätze wieder verließ, konnte nichts anders thun, als zu den kindiſchen Grundſätzen zurückkehren, auf welche die Sophiſten ihre Moralphiloſophie bauten, und wonach der Verſtand

des

des Kindes und jedes ungebildeten und unbelehrten Menschen das Gute und Böse beurtheilt.

Dem Kinde und dem unbelehrten Menschen können noch keine andern Kennzeichen des Guten bekannt seyn, als daß es ihm Vergnügen macht, und des Bösen, als daß es ihm unangenehm ist. So lange sein Verstand noch keinen beträchtlichen Grad der Ausbildung erhalten hat, muß sich der Mensch mit diesem unvollständigen Kennzeichen der Sittlichkeit behelfen. Allein mit der Zeit muß ihn selbst seine Erfahrung mit der Trüglichkeit dieses Probiersteins bekannt machen; er muß, wenn seine Verstandeskräfte nicht ewig in ihm schlafen sollen, endlich auch die noch künftigen Folgen seiner Handlungen vorhersehen lernen. Da es oft geschieht, daß ihn ein Genuß an dem andern hindert, so muß er zum voraus prüfen, welcher von beiden der größte sey. Wenn er nun die Natur und den Ursprung des Vergnügens erforscht hat; wenn er entdeckt hat, daß es aus dem Gefühle seiner Vollkommenheit entsteht: so erhält er einen richtigern Probierstein für dasjenige, was ihm gut oder böse ist. Nur kömmt es darauf an, daß er den Begriff seiner Vollkommenheit richtig

und

und vollſtändig faſſe, und in ihrer Schätzung keinen Beſtandtheil überſehe, oder höher anſchlage, als es die aus der Harmonie aller Theile entſpringende Vollkommenheit ſeines Weſens zuläßt.

Ein wiſſenſchaftliches Moralſyſtem, das in allen ſeinen Theilen vollſtändig, zuſammenhängend und harmoniſch iſt, kann nun alſo erſt die ſpäte Frucht vielfältiger Unterſuchungen über die menſchliche Natur ſeyn. Allein die Gründe worauf es beruhet, wirken auch unentwickelt und dunkel auf den menſchlichen Willen, ſie wirken bereits in dem Kinde, in der Unmündigkeit ſeines Verſtandes, bey dem Erwachſenen, auch wenn er bloß nach dunkeln Gefühlen handelt, und ſelbſt bey dem epikuriſchen Philoſophen, der keine andere Quelle ſeiner Verbindlichkeit, als das Intereſſe ſeines ſinnlichen Vergnügens, anerkennen will. So einſeitig ſein ſittliches Syſtem ſeyn mag, ſo kann doch ſeine Theorie nicht immer hindern, die Moralität ſeiner Handlungen nach allen den Gründen zu empfinden, die ſie nach den ewigen Geſetzen des göttlichen Naturrechts beſtimmen.

Nichts anderes kann es ſeyn, was die tiefen Seelenqualen des böſen Gewiſſens verurſachet, die

Sha-

Shakespear mit so groſser Wahrheit und mit so unnachahmlicher Kraft geſchildert hat. Ich will zu den oben angeführten Stellen nur noch eine hinzuſetzen, an der ich die Gewalt der unſichtbaren Gründe der Moralität am leichteſten anſchaulich zu machen hoffe. Macbeth, dem es nicht an Tapferkeit fehlt, der ſich nicht fürchtet, ſelbſt ſein Leben in Gefahr zu ſetzen, kann den Anblick von Banko's Geiſte nicht ertragen, der weiter nichts thut, als daß er ihm ſein Verbrechen vorwirft. „Was „einer wagt — ruft er — das wag auch ich. „Komm wie ein rauher grönländiſcher Bär, wie „das gewaffnete Nashorn, oder ein hirkaniſcher „Tiger. Nimm jede Geſtalt an, nur dieſe „nicht; und meine ſtarken Nerven ſollen nie „erzittern. Oder lebe wieder auf und fodere „mich in eine Wüſte aufs Schwert heraus; wenn „ich mich zitternd verkriche: ſo nenne mich die „Puppe eines Mädchens.„

Kann einen tapferen Mann, der den Tod zu verachten gelernt hat, der alſo kein irrdiſches Gut zu verliehren und keine Gefahr mehr zu fürchten hat, — kann den nach einer That, die man ein Verbrechen nennt, die ihn aber auf den Thron

gebracht hat, noch etwas erſchrecken, wenn es nicht böſe Thaten giebt, die es darum ſind, weil ſie ihn in ſeinen eigenen Augen herabſetzen, und ihn um den Beſitz und das Bewußtſeyn ſolcher Vollkommenheiten gebracht haben, deren Verluſt durch keine Güter der Erde kann erſetzt werden? Dieſes Gefühl unſeres eigenen Werths und unſerer Vollkommenheit beſtimmt alſo augenſcheinlich unſere Urtheile, über die Sittlichkeit unſerer Handlungen, und wenn es geübt, genährt und geſchärft wird, kann ſeine Kraft ſehr merklich groß werden. Man kann es aber auch durch Leichtſinn, Erziehung, Gewohnheiten, gewaltſame Leidenſchaften vernachläßigen, unterdrücken, irre führen, es kann ſich ganz zu verliehren ſcheinen; allein bey Perſonen von gebildetem Verſtande und feiner Empfindlichkeit iſt es die Quelle ihrer reinſten Freuden und ihres qualvollſten Schmerzes.

Dieſe Freuden entſtehen aus einer gerechten Selbſtſchätzung und einer gegründeten Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, die von allem äußern Intereſſe gänzlich unabhänzig iſt; ſo wie die Schmerzen aus der nothwendigen Verdammung unſerer ſelbſt, und der Selbſtverachtung, der wir uns, ſo unerträglich

ſie

ſie iſt, doch nicht erwehren können. So wie das Bewußtſeyn der Unſchuld ein gutgebildetes und empfindliches Herz mitten unter Kränkungen, Verluſt und Aufopferungen tröſtet: ſo kann hingegen bey dem Gefühl ſeiner Schuld, wenn es ſich ein Vergehen vorzuwerfen hat, weder die Hoffnung unentdeckt und unbeſtraft zu bleiben, noch die Ausſicht auf die vortheilhaften Früchte eines Fehltritts ſeine Reue lindern, ſeine Unruhe beſänftigen, oder es in ſeinem Kummer aufrichten. Darum übernimmt man ſogar die empfindlichſten Schmerzen, und ſetzt ſich den größten Gefahren aus. Die wahre Tapferkeit gründet ſich auf die Erfahrung, daß moraliſche Leiden weit unerträglicher ſind, als körperliche Schmerzen.

In allen Verlegenheiten, die aus dem Kampfe der Pflicht gegen irgend eine ſüße Leidenſchaft entſtehen, ſieht man daher Perſonen von richtigen moraliſchen Grundſätzen und feiner Empfindlichkeit alle ihre Heiterkeit wiedergewinnen, ſo bald ſie einen Entſchluß gefaßt haben, der ihren Grundſätzen gemäß iſt. Oft wird ſogar dieſe Heiterkeit, um die ſie in der Stunde des Kampfes am meiſten die Furcht gebracht hatte, ſie möchten vielleicht

nicht

nicht ſtark genug ſeyn, einer zu heftigen Neigung zu widerſtehen, zu einer lebhaften Freude werden, nachdem ſie ihrer Sache gewiß ſind, und den Entſchluß gefaßt haben, der ihnen deſto theurer iſt, je mehr er durch die Opfer, die er ihnen koſtet, ihren Werth in ihren eigenen Augen erhöhet.

Dieſe Freuden können als natürliche Belohnungen der Tugend angeſehen werden; auch werden ſie von denen, deren moraliſche Empfindlichkeit ſcharf und deren moraliſcher Geſchmack gereinigt und fein iſt, für die ſüßeſten gehalten. Auf ſolche Herzen haben ſie eine Kraft, die alle Reitze des Eigennutzes und der Sinnenluſt überwältigt. Sie bemächtigen ſich der Seele allein, und Perſonen, die fähig ſind, ſich an ſolchen Freuden zu berauſchen, verſchmähen die Mitwirkung jedes andern Bewegungsgrundes; ſie würden ihre beſten Handlungen zu entadeln glauben, wenn ihre Quelle die geringſte Miſchung von weniger edeln Geſinnungen erhielte.

Dieſe Denkungsart nennen diejenigen Schwärmerey, welche keine andere Sittlichkeit zulaſſen, als die durch körperliche Sinne kann erkannt werden;

und ohne Zweifel iſt es die Schwärmerey, welche man dem Plato und ſeinem enthuſiaſtiſchen Verehrer dem Grafen Shaftesbury vorgeworfen hat. Man ſetzt voraus, daß der Schwärmer die Geſchöpfe einer erhitzten Einbildungskraft für Gegenſtände halt, von deren Wirklichkeit er überzeugt iſt; daß er das wirklich zu empfinden glaubt, was er ſich doch nur zu empfinden einbildet. Denn man ſchließt, wenn er das Vergnügen, das er zu empfinden glaubt, wirklich empfinden ſollte: ſo müßte dieſe angenehme Empfindung doch eine Urſach haben; die können aber diejenigen nirgends entdecken, welche die Urſachen des Vergnügens nur auf die äußern Sinne einſchränken. — Denn die Quellen des uneigennützigen Vergnügens ſind freylich nicht ſichtbar; wenn alſo die Vergnügen, die aus ſolchen ſichtbaren Quellen entſtehen, die einzigen wahren und wirklichen ſind: ſo können die Freuden der unbelohnten ſich verleugnenden Tugend freylich keine wirkliche, ſie können nur die erträumten Freuden einer lebhaften, kranken Einbildungskraft ſeyn. Sind die äußern Sinne die einzigen und erſten Beurtheiler des Guten und Böſen: ſo hat die Sache ihre Richtigkeit; der uneigennützige Verehrer der Tugend iſt einer täuſchenden Schwär-

merey

merey überwiesen. Allein giebt es ein Gefühl von Vollkommenheit des Menschen, die von den äußern Gütern nicht abhängt, und die also nicht in dem Vergnügen der Sinne besteht; so mag man seine Gefühle Wirkungen der Schwärmerey nennen; es ist eine Schwärmerey, die die Vernunft billigt. Dieses Gefühl muß nun allerdings auch seinen Gegenstand, und seine Ursachen haben, so wie sie die Vergnügen der äußern Sinne haben, und es hat sie auch; es sind die innern Güter, die Vollkommenheiten der Seele selbst; die nur durch den innern Sinn wahrgenommen werden. Durch eben diesen Sinn werden aber auch die Handlungen wahrgenommen, deren Sittlichkeit in der Erhaltung und Vermehrung der Vollkommenheiten der Seele besteht. Er kann also auch die Sittlichkeit erkennen, die durch solche gute oder böse Folgen bestimmt wird, welche nicht in die äußern Sinne fallen, und das haben ohne Zweifel diejenigen sagen wollen, welche dem Menschen einen innern moralischen Sinn beygelegt haben.

Dreyzehnter Brief.

Die Einwürfe, die Ihr Locke dem moraliſchen Sinne entgegengeſetzt hat, ſind mir nicht unbekannt; ſie haben mich aber nie irre gemacht. Ich habe ſie Ihnen auch nicht vertuſchen wollen, weil ich ihre Stärke fürchtete; denn ich halte ſie für ſehr beantwortlich.

Alle Inſtanzen, womit Locke ſeinen Kartesianer angreift, treffen den moraliſchen Sinn nicht, ſo bald er richtig verſtanden wird. Ich müſte mich ſehr unglücklich ausgedruckt haben, wenn Sie mich ſo verſtehen könnten, als bringe ein jeder Menſch eine klare und deutliche Erkenntniß der ſittlichen Wahrheiten mit ſich auf die Welt. Davon beweiſt die tägliche Erfahrung und die Geſchichte aller Völker ſo ſehr das Gegentheil, daß es wohl ſchwerlich einem andern, als einem ſehr rohen und unwiſſenden Schwärmer jemahls im Ernſte kann in den Sinn gekommen ſeyn.

Die ſittlichen Wahrheiten ſind, wie alle andern, z. B. die Regeln der Arithmetik, dem Menſchen Anfangs unbekant; ſie müſſen nach und

nach

nach entdeckt, durch Unterricht fortgepflanzt, und wie andere Wahrheiten, wenn jemand davon überzeugt werden soll, durch sorgfältige und nicht immer leichte Beweise gewiß gemacht werden. Sie lassen daher in ihrem Gebiete Unwissenheit, Irrthum, Zweifel zu. Ja diese Irrthümer und Zweifel sind gerade in den moralischen Wissenschaften häufiger, als in irgend einer andern Wissenschaft, weil diese der Hülfsmittel der Gewißheit weniger und der veranlassenden Ursachen des Irrthums mehr haben.

Ich sehe daher wohl, daß die Sittenlehre und das Naturrecht nicht allemahl den hohen Grad der Evidenz haben, nicht so von Irrthümern und Zweifeln rein seyn können, als die reine Mathematik, ja nicht einmahl so rein, als verschiedene Theile der Metaphysik. Das scheint mir aber nicht an ihren Wahrheiten selbst zu liegen, denn diese sind an sich eben so gewiß, als die mathematischen. Es liegt bloß an ihren Beweisen, die schwerer zu fassen sind.

Meine abgezogenen Begriffe erhalte ich erst aus den Begriffen von einzelnen Dingen, von de-

nen sie abgezogen sind. Nun sind es nicht mehr Begriffe der Sinne; es sind Begriffe des Verstandes, und ich könnte sie nicht haben, wenn meine Seele nicht außer dem Empfindungsvermögen, auch ein Vermögen hätte, das wir Verstand nennen, und durch welches sich meine Seele von der Seele des unvernünftigen Thieres, das bloß auf die Begriffe der Sinne beschränkt ist, unterscheidet. Diese Verstandesbegriffe werden aber nicht bloß von den Ideen abgezogen, die wir durch die äußern Erfahrungen erhalten, sondern auch von solchen Ideen, die uns nur der innere Sinn geben kann. Durch diesen innern Sinn erhalte ich den Verstandesbegriff von meinem Willen, als einem Vermögen, daß sich nach der anschauenden Erkenntniß des Guten bestimmt. Was ist aber Gut? und wie komme ich zu dem abgezogenen Begriffe davon?

Es scheint zwar, als wenn ich diesen Begriff durch die äußern Sinne erhielte. Wenn ich aber genauer nachforsche: so werde ich gewahr, daß das nicht so ist. Alle Begriffe, die ich durch die äußern Sinne erhalte, sind Begriffe von Körpern. Nun begreife ich leicht, daß kein Körper

an und für sich selbst gut und vollkommen ist. Eine Maschine kann ich nur wegen ihres Nutzens für den Menschen für gut und vollkommen halten. Ich nenne die Sonne einen vortreflichen Himmelskörper, weil sie erleuchtet, erwärmet und befruchtet; das heißt nichts anders, als, weil sie die Ursach von etwas Guten in einem andern Dinge ist, das nicht zu den Körpern gehört.

Ich muß also in mir selbst etwas als gut und vollkommen voraussetzen, ehe ich einen Körper außer mir gut und vollkommen nennen kann. Dieser Begriff ist daher in vielen meiner innern Empfindungen enthalten. Indem ich über diese innern Empfindungen reflektire: so unterscheide ich nach und nach das, was in ihnen gut ist; immer mehr, und gelange endlich zu dem allgemeinen Begriffe des Guten und Vollkommnen. Ich bin also zu den ersten sittlichen Begriffen gelanget, ohne sie von den Gegenständen meiner äußern Sinne, des Gefühles, des Gesichts oder des Gehörs herzunehmen. Meine Seele erkannte also aus sich selbst die Natur ihres Willens, sie entdeckte, ohne aus sich selbst herauszugehen, daß ihr Wille nur durch die Vorstellung des Guten könne bestimmt wer-

den, ſie konnte den Begriff des Guten und Vollkommnen durch die Aufmerkſamkeit auf ihre eigenen Veränderungen erhalten, und es war ihr eigener angebohrner Verſtand, der dieſen Begriff von ihren innern Empfindungen abziehen konnte. Alle Principien, die ſie zu ihren ſittlichen Urtheilen braucht, ſind ihr alſo angebohren. —

Vierzehnter Brief.

Sollte aber dieſe Theorie über den Urſprung ſittlicher Wahrheiten nicht vielleicht eine eitle Spitzfindigkeit ſeyn? — Es ſcheint mir, als wenn ſie wenigſtens einige beträchtliche Vortheile habe. Der vornehmſte iſt, daß ſie den Grundſätzen der Sittlichkeit eine Sicherheit und Allgemeinheit giebt, die ſie in dem andern Syſtem ſchwerlich haben können. Wenn ſie aus den höchſten Grundſätzen der menſchlichen Vernunft und den untrüglichſten Erfahrungen des innern Sinnes zuſammengeſetzt ſind: ſo haben ſie alle Gewißheit ewiger, unveränderlicher Wahrheiten, alle Gewißheit, deren irgend eine Wahrheit der Vernunft fähig iſt, und dieſe Gewißheit theilen ſie allen ſittlichen Wahrheiten mit, die aus ihnen nach den Geſetzen der

der Vernunft hergeleitet werden. Ich weiß nun gewiß, daß ich keiner Täuschung meiner Sinne ausgesetzt bin, die die Dinge nur nach dem angenehmen oder unangenehmen Eindrucke, den sie auf mich machen, beurtheilen können; und wenn ich werde zum voraus wissen wollen, welches Vergnügen ein wahres seyn werde, so habe ich nun zuverläßige Erkenntnißgründe, woraus ich das vor aller Erfahrung beurtheilen kann.

Diese allgemeinen Erkenntnißgründe befassen einen weit größern Umfang von Vollkommenheit, als mir durch die körperlichen Sinne bekannt wird; sie umfassen auch die Vollkommenheit meiner Seele; und da die Körper nur eine Vollkommenheit haben, so fern ihre Eigenschaften und Einrichtung die Vollkommenheit der Geister befördert: so muß wohl die Vollkommenheit meiner geistigen Natur der vornehmste Zweck meiner freyen Handlungen seyn.

Ich sehe selbst, daß die Vorsehung mich so eingerichtet hat, daß das körperliche Vergnügen nicht der einzige Nutzen ist, den die Körperwelt für mich hat. Die Sonne giebt so gut den nu-

vernünftigen Thieren als dem vernünftigen Menschen durch ihre erleuchtende und erwärmende Kraft, die Nahrung, wodurch sie ihr Leben erhalten und die angenehmen Empfindungen, wodurch sie sich des Lebens erfreuen. Allein dieses herrliche Gestirn hat für mein vernünftiges Wesen unendlich viele Nutzen, die es für das Thier nicht haben kann. Die Körper, die es mir sichtbar macht, werden mir Gegenstände der Betrachtung; ich kann ihre Eigenschaften erforschen, ihre Größen abmessen, sie durch Kunst zu neuen Quellen meines Vergnügens und Nutzens machen; ich kann über die Natur des Lichts nachdenken, und aus diesen Betrachtungen ganze Wissenschaften erbauen; ich kann über die Gestalt, Entfernung, über die Verbindung, worin die Sonne mit ihrem Planetensysteme steht, Entdeckungen machen, diese Entdeckungen zum Nutzen des menschlichen Lebens anwenden, daran meine Verstandeskräfte üben und von der Betrachtung derselben endlich zu der Erkenntniß und Verehrung der Gottheit hinaufsteigen.

So sagt mir selbst die ganze Einrichtung des Weltgebäudes, daß der Zweck aller erschaffenen

Dinge

Dinge die gröſte Vollkommenheit des geiſtigen Weſens iſt. Das muß alſo auch der Zweck ſeyn, den ich mir bey allen meinen Handlungen vorſetze.

Wenn ich auf dem Wege dieſer Analogie fortgehe, ſo begreife ich, daß alſo meine Handlungen dadurch ihre Vollkommenheit und Schönheit erhalten, wodurch ſie jedes Ding erhält, wodurch ſie auch die körperlichen Naturen erhalten, dadurch daß ſie mir nicht bloß ſinnliches Vergnügen verſchaffen, ſondern überhaupt mich zu der Veredlung und Vervollkommnung meiner ganzen geiſtigen Natur verhelfen.

Wenn ſolchergeſtalt immer das weniger Vollkommne dem Vollkommnern untergeordnet iſt, das Lebloſe dem Lebendigen, das Vernunftloſe dem Vernünftigen: ſo muß auch mein ſinnliches Vergnügen der geſammten Vollkommenheit meiner Natur untergeordnet ſeyn. Aller ſinnliche Genuß muß daher nicht bloß durch die Pflicht meiner körperlichen Erhaltung, oder, der eine ſinnliche Genuß durch den andern ſinnlichen Genuß eingeſchränkt werden: er muß durch die Verbindlichkeit, zu meiner geſammten Vollkommenheit zu arbeiten,

heiten, auch zu derjenigen, die ich durch gesellige Handlungen mir verschaffen kann, ihre Einschränkung und Bestimmung erhalten. So komme ich mit mir selbst, mit der menschlichen Gesellschaft, mit dem ganzen Weltgebäude in Harmonie.

Also in der Stelle, die ich als vernünftiges und als geselliges Wesen in der Welt einnehme, mich vollkommner zu machen, das muß allen meinen Gedanken, Wünschen und Entschließungen den endlichen Ausschlag geben. Was ich aufzuopfern, was ich zu leiden habe, dadurch verliehre ich nichts, wenn meine vernünftige Natur dabey unverletzt bleibe, oder, ich gewinne vielmehr, wenn die Aufopferung zur Erhaltung und Erhöhung ihrer Würde nöthig ist.

Die Tugend kann also nichts anders seyn, als die Vollkommenheit meiner vernünftigen Natur. Worin kann aber diese Vollkommenheit bestehen? Doch gewiß in nichts anders, als in der Erhöhung ihrer Kräfte. Diese, fühle ich nun, ist von allen äußern Dingen unabhängig. Wenn also meine Glückseligkeit in diesem Genuß meiner Vollkommenheit, in diesem Bewußtseyn meines

innern

innern Werthes beſteht: ſo kann ſie durch nichts beſchädigt, durch nichts gefährdet werden, ſo lange meine Tugend unverletzt und unverringert bleibt.

Iſt die Tugend nichts als die erhöhete Kraft meiner Seele und iſt es der Genuß dieſer Kraft, was mich beſeligt, ſo mögen meine tugendhaften Handlungen ausfallen wie ſie wollen; ſie mögen mich reicher oder ärmer, geehrter oder verachteter machen, Freunde verſchaffen oder Feinde zuziehen, — ſie können mir nicht ſchädlich ſeyn. Einige Tugenden ſetzen ſelbſt voraus, daß ich mit Gefahren zu kämpfen habe, und es verringert ſie nicht, es vermindert meine Glückſeligkeit nicht, wenn ich dieſen Gefahren, ohne meine Schuld, unterliege.

Der Werth dieſer Tugenden kann alſo nicht von den äußern Vortheilen abhangen, die ſie mir verſchaffen; er muß in ihnen ſelbſt liegen, darin, daß ſie Eigenſchaften, Kräfte und Vollkommenheiten meiner vernünftigen Natur ſind. Haben ſie dieſen nicht, ſo haben ſie gar keinen ſichern Werth, und gleichwohl legt ihnen die allgemeine Stimme, die in allen menſchlichen Sprachen gehört

hört wird, einen sehr hohen bey. Tapferkeit, die oft in ihren großmüthigen Unternehmungen erliegt, würde oft der erhabene Wahnsinn eines träumenden irrenden Ritters seyn, wenn ein unerschrockener Muth, eine durch die Begeisterung des Wohlwollens zur Aufopferung seiner selbst erhöhete Seele nicht an und für sich selbst ein unschätzbares Gut wäre. Wie es mit dieser Tugend ist, so ist es mit allen andern; und wenn ich ihren Werth so bestimme: so behalten sie in allen Umständen ihre wohlthätigen Wirkungen, so habe ich nie nöthig an der Tugend zu verzweifeln oder mich ihre Opfer gereuen zu lassen. „Wenn etwas „keine Fehlerhaftigkeit von mir ist, sage ich mit „dem großen Markus Aurelius zu mir selbst, „wenn es keine Wirkung meiner Fehlerhaftigkeit „ist, wenn das große gemeine Wesen nicht darunter leidet, was kümmert es mich dann?„ Meine Wohlthaten werden mit Undanck vergolten, meine besten Absichten werden verläumdet, das ist kein Uebel für mich, das ist nur ein Uebel für den Undankbaren und den Verläumder. Ich werde mich daher auch nicht durch Undank und Verläumdung abhalten lassen, recht zu thun, und, wo ich kann, nützlich zu seyn. Denn da ich keine Ver-

geltung verlange, die nicht in meiner Macht ſtehet, und keine Folge ſcheue, die ich nicht hindern kann: ſo kann mir der einzige Lohn, den ich wünſche, von niemand vorenthalten werden, dieſer Lohn, über den keine menſchliche Gewalt etwas vermag, weil er in der Beſchaffenheit meiner Seele beſteht, die durch jede Handlung der Wohlthätigkeit verbeſſert und veredelt wird, ſo wie in dem daraus entſpringenden Bewußtſeyn meines Werthes, in dem durch kein anderes zu erſetzenden Vergnügen der Selbſtachtung, der Beruhigung und Selbſtzufriedenheit.

So befinde ich mich auf einer erhabenen Zinne, von der ich einen weiten Horizont überſehen kann. So kann ich den unaufhörlichen Kampfe der Elemente, woraus in dem gröbern Dunſtkreiſe der Sinnenwelt zu meinen Füſſen bald Segen bald Zerſtörung ſtrömt, ſicher und unbeſchädigt zuſehen; ich bin gewiß, daß den Sonnenſchein meines Seelenglücks in dieſer Höhe keine gewaltſame Revolution erreichen kann.

Von dieſem erhabenen Standorte ſiehet dann auch mein Geiſtesauge über mir den unbegränzten

Inbegriff aller geiſtigen Vollkommenheit, den heiligſten, unabhängigſten, ſeligſten Geiſt, deſſen ſchwaches Nachbild ich in meiner Seele finde. Nur in dieſem ſchwachen Nachbilde kann ich die zerſtreueten ſich in die Unendlichkeit verliehrenden Schattenzüge des über alles erhabenen Weſens finden, die mein endlicher Verſtand ſich nicht zu vollſtändig auszumahlen wagen darf, ohne Gefahr zu laufen, der Zeichnung Gränzen zu geben, wodurch ſie dem Bilde meiner eignen Endlichkeit ähnlich wird. Da ich indeß mit meiner Erkenntniß von dieſem höchſten Geiſte bey dem Bilde anhebe, das er von ſich in meinem Innern abgedruckt hat: ſo wird mein Begriff von demſelben immer in dem Maaße wahr, angemeſſen und dem Urbilde ähnlich ſeyn, je mehr meine eigene Seele heilig, tugendhaft, frey, aufgeklärt, von den Sinnen und allem ſinnlichen Intereſſe unabhängig und nur der Vernunft und dem Triebe der Wahrheit und des Rechts gehorſam ſeyn wird. Wer keine anderen Principien ſeines Wollens und Thuns kennt, als die Erhaltung der Sinnenluſt und die Vermeidung des ſinnlichen Schmerzes, wer kein anderes Gut als dieſes für ein Gut hält, der wird mit ſeinen Begriffen von der Gottheit auf einer ſehr nie-

niedrigen Stufe der Weſen ſtille ſtehen. Seine Gottheit, wenn er mit dieſem Worte wird eine Idee verknüpfen wollen, — ſeine Gottheit wird ein eigennütziges, abhängiges, unbeſtändiges, weichliches, ungeduldiges, leidenſchaftliches, nur abwechſelndglückliches Weſen, wie er ſelbſt, ſeyn.

Das Verhältniß dieſes Weſens zu der Welt, ſeine Regierung, womit es über ſie waltet, der Dienſt und die Huldigung, die ihm ſeine vernünftigen Geſchöpfe ſchuldig ſind, und die Gründe, wodurch ſie dazu verpflichtet werden, muß wiederum nothwendig dem Charakter gemäß ſeyn, den die vernachläßigte oder verwahrloſete Seele, die ſich nicht zu dem Anſchauen des vollſtändigen Tugendbildes empor gehoben hat, ſich von ihrer Gottheit machen muß. Der Epikurer kann ſich keine wohlthätige und uneigennützige Gottheit denken; er iſt es ſelbſt nicht, und wie ſollte er einem andern Weſen eine Vollkommenheit beylegen, wovon er keinen Begriff hat?

So bemerke ich eine ſtete Wirkung und Zurückwirkung der Sittenlehre auf die Religion und

der Religion auf die Sittenlehre; die eine erhellet, berichtiget und verſtärket immer die andere. Es iſt auch vergebens, das trennen zu wollen, was ſeinem Weſen nach unzertrennlich iſt. Wer in ſeiner Religion von dem Bilde eines wahrhaftig innerlichtugendhaften Charakters ausgehet, der kann ſich ſeine Gottheit eben ſo wenig gleichgültig gegen das Wohl der erſchaffenen Dinge denken, als er ſich ſelbſt, ohne Theilnehmung an der Glückſeligkeit des großen gemeinen Weſens der Menſchen, weiſe, tugendhaft und glücklich ſchätzen kann. So wie ſeine eigenen Handlungen durch Weisheit und uneigennützige Güte gelenkt werden, ſo können auch in ſeiner Religion die Handlungen des höchſten Weſens keine andere Quelle haben, und ſelbſt die Uebel, womit die große Kette der erſchaffenen Dinge durchflochten ſcheint, können ihm keine Ausflüſſe des Eigennutzes und der Selbſtſucht ſeyn, die anderer Wohl ihrem Vergnügen aufopfert. Der Eigennützige bedarf ſtets ſolcher Opfer und was ſollte ihn bewegen, ſie ſich zu verſagen? Wie ſolite aber der Allgenugſame, oder auch nur der, deſſen Tugend ſeine Glückſeligkeit, ſo weit es die Schwachheit eines endlichen Weſens

ſens zuläßt, von den äußern Dingen unabhängig gemacht hat, eigennützig ſeyn können?

Wenn dann der letzte Zweck aller meiner freyen Handlungen die Vollkommenheit meiner Seele, die verhältnißmäßige Uebung und Erhöhung aller ihrer Kräfte iſt: ſo kann es mir nicht lange zweifelhaft bleiben, wo ich die Elemente aller meiner moraliſchen Urtheile zu ſuchen habe. Ich kann ſie nur in meinem Innern finden.

Von den Grundideen, in die ſich das Gefühl der Verpflichtung zur Liebe eines Wohlthäters auflöſen läßt, iſt keine einzige eine Empfindung der körperlichen Sinne. Durch die Wohlthat, die uns ein Wohlthäter erzeigt, wird er für uns ein Gegenſtand, der unſere Liebe intereſſirt, indem er uns gütig, zuvorkommend, liebreich erſcheint; das erfahren wir, wenn wir uns ſelbſt beobachten. Was aber Liebe ſey, wer kann das wiſſen, als wer geliebt hat, und die Bewegungen ſeines Herzens beobachten kann?

Daß wir nothwendig das Beſſere wollen, und alſo denjenigen, der unſer Wohl und Vergnügen vermehrt, der ſo für uns der Beſſere iſt, auch mit unſerer innigern Liebe nothwendig auszeichnen müſſen, daß wir verpflichtet ſind, ihn mehr als andere zu lieben, das hängt von dem unveränderlichen Geſetze unſeres Willens ab, das zu wollen, was wir innig als das Beſſere fühlen. Dieſes Geſetz erfahren wir aber in jedem Augenblicke unſeres Lebens.

Wenn wir alſo die Ideen, woraus unſere ſittlichen Urtheile zuſammengeſetzt ſind, nicht durch die körperlichen Sinne erhalten, ſo ſind dieſe ſittlichen Urtheile von der äußern Erfahrung unabhängig. Woher erhalten wir aber dann dieſe Ideen? Wann ſind ſie in unſere Seele gekommen?

Nach Plato's eben ſo geiſtvoller als edler Dichtung hat ſie die Seele aus einem vorhergehenden Zuſtande, worin ſie ſchon ein Mahl vor der Geburt ihres Körpers gelebt hat, mit auf dieſe Welt gebracht. Die Ideen von den Körpern erhal-

erhalten wir durch die Eindrücke der Sinne; so können wir aber die Ideen von demjenigen nicht erhalten, was weder ein Körper noch eine Eigenschaft des Körpers ist. Wann sind sie also zuerst in die Seele gekommen? — Diese Frage kömmt immer wieder.

Es ist ohne Zweifel leichter zu denken, daß sie schon in der Seele gewesen sind, ohne von ihrem innern Auge bemerkt zu werden, als anzunehmen, daß sie erst dann entstanden, da sie dem Bewußtseyn sichtbar wurden. Sie hat sie also immer gehabt, so lange sie eine menschliche Seele gewesen ist, sie sind ihr angebohren.

Ist nun dieser innere Sinn, womit die Seele die Gründe zu ihren sittlichen Urtheilen in sich selbst wahrnimmt, dieser Verstand, womit sie sich daraus die allgemeinen Begriffe von Gut, Verpflichtung, Güte, Weisheit abziehet, diese Vernunft, womit sie daraus sich ihre sittlichen Gesetze herleitet, ist das alles der angebohrne moralische Sinn des edeln Graf Shaftsbury: so führt er nicht zu der blinden Schwärmerey,

die durch ihre Verachtung der Vernunft und des Nachdenkens ſo ſchädlich wird.

Es giebt angebohrne Ideen und dennoch wird der vorſichtigſte Gebrauch der Vernunft erfodert, aus denſelben richtige Urtheile zu bilden; es giebt einen moraliſchen Sinn, aber er bedarf, wie alle Kräfte der menſchlichen Seele, der ſorgfältigſten Kultur.

VII.

Vermuthungen über den Urſprung der wiſſenſchaftlichen Magie.

Ein hiſtoriſcher Verſuch.

An den Herrn Bibliothekar Bieſter.

VII.

Vermuthungen über den Urſprung der wiſſenſchaftlichen Magie.

Ein hiſtoriſcher Verſuch.

An den Herrn Bibliothekar Bieſter.

Ich weiß, mein theureſter Freund! daß Sie mit vielen denkenden Männern die Magie als eine der ſchädlichſten Krankheiten anſehen, worin ſich unter den vielen Geiſteskrankheiten die zahlreiche Familie des Aberglaubens abtheilen läßt. Sie werden ohne Zweifel mehr als einmal gewünſcht haben, daß man die Therapie des menſchlichen Verſtandes mit einer ſichern und allgemeinen Heilmethode bereichern möchte, wonach ſich dieſes ſchwächende und in ſeinen Paroxysmen gefährliche Uebel aus dem Grunde heben ließe. Ich kenne nur eine. So wie zur Erhaltung und Wiederherſtellung der Geſundheit des Körpers, Diät,

gesunde Luft, und angemessene Leibesübung die allgemeinsten Mittel sind; so werden auch nur Nüchternheit des Geistes, Umgang mit Personen von hellem Verstande, und angemessene Uebung der Seelenkräfte die sichersten Mittel zur Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit des Geistes seyn. Durch diese Mittel allein werden wir endlich von dem Uebel, das, wie man sagt, jetzt unter uns epidemisch geworden ist, genesen können. Wir müssen sie also selbst gebrauchen und andern empfehlen; sie werden uns vor der Ansteckung bewahren, und, so wie sie der fernern Ausbreitung des Uebels begegnen, so wird endlich das Miasma, welches den Keim der Krankheit enthält, allgemach von selbst aufhören unsere Luft zu verunreinigen.

Indeß wird es nicht unnütz seyn, jetzt, da das Uebel wüthet, seine Natur etwas genauer zu beobachten, und unsere Beobachtungen denen, die damit behaftet sind, mitzutheilen. Vielleicht, daß sie dadurch bewogen werden sich selbst zu helfen, indem sie von der Richtigkeit der Grundsätze einer Kunst überzeugt werden, die der gesunde Verstand für die eitelste aller Künste halten muß.

Wel-

Welches ſind die Grundſäulen dieſer Kunſt? Welches ſind die Quellen, woraus ſie die Regeln zu ihren Operationen herleitet? — Keine einzige Grundwahrheit der geſunden Vernunft, kein einziges der Geſetze, wonach ſie richtig denkt und ſchließt! Das ſagen ihre Einzelnheiten ſelbſt. Ihre Kunſt iſt ein Geheimniß, das der Vernunft unzugänglich iſt, ein Geheimniß, zu deſſen Erforſchung man ſich gerade deſto ungeſchickter macht, je mehr man ſeine Vernunft gebraucht und verbeſſert. — Welche ſind ſie dann, dieſe Quellen? Was giebt denen, die dieſe Operation zuerſt vorgeſchrieben haben, die große Autorität, daß wir auf ihren Glauben dieſen Vorſchriften eine ſo unbegreifliche Kraft zuſchreiben, und von dieſen Operationen ſo große Wirkungen erwarten können?

Die gewöhnlichen Beſchwörungsgebräuche der Magie ſind bekannt; und man kann ſie, ohne ſelbſt ein Magus zu ſeyn, aus Fauſts Höllenzwang, aus Corn. Agrippa von Nettesheims occulta Philoſophia, aus Petr. de Abano Heptameron ſ. Elementa Magica u. a. kennen lernen. Dieſes ſind die gewöhnlichſten Quellen der heutigen chriſtlichen Magie, und nur von dieſer

ſer wird in dem gegenwärtigen Verſuche die Rede ſeyn. Daß alle wilde und unkultivirte Völker ihre Tauſendkünſtler haben, iſt eine allgemein bekannte Bemerkung; die können aber hier nicht in Betrachtung kommen: denn ſie befolgen in ihren Künſten bloß eine eigenſinnige Routine, von der in den wenigſten Fällen ſich der geringſte Grund angeben läßt. Nichts iſt aber natürlicher, als die Frage: womit unſere heutigen magiſchen Lehrer die Wirkſamkeit ihrer magiſchen Ceremonien und Formeln beglaubigen? Es würde überflüſſig ſeyn, ſie über die Beurkundung der kleinſten Umſtände zu vernehmen, zu fragen: woher ſie wiſſen, daß die Sonne im Frühling Abraym, und der Mond Agusita heißt; woher ſie wiſſen: daß die Namen der Sommerengel Gargatel, Tariel und Gariel ſind; u. ſ. w.? Es iſt genug, wenn wir bey dem Allgemeinen ſtehen bleiben, wenn wir erfahren, woher ſie überhaupt die verſchiedenen Geiſterordnungen kennen, und woher ſie es wiſſen, daß dieſe gewiſſen barbariſchen Wörtern, und beſondern gottesdienſtlichen Gebräuchen zu Gebote ſtehen müſſen? Wenn ſie davon einen befriedigenden Grund angeben können, ſo wird man wegen des übrigen weniger Schwierigkeiten machen.

Wenn

Man wird es der Magie überlaſſen, auf dieſem Grunde weiter fortzubauen, wenn nur dieſer Grund einmal hinlänglich befeſtigt iſt; ſie mögen über die weitere Ausübung ihrer Kunſt ſich vertragen, wenn ihre erſten Gründe nur erſt genugſam beglaubigt ſind.

So viel ich Ungeweiheter bisher dieſer Beglaubigung habe nachforſchen können, ſo iſt ſie bloß uralte Tradition, die ſich in die älteſten Zeiten der Vorwelt und in die entfernteſten Gegenden des Orients verliehret. Perſien, Chaldäa, Aegypten ſind das Vaterland der Magie; Zoroaſter, Oſtanes, die Chaldäiſchen Weiſen, die ägyptiſchen Prieſter ſind die älteſten Beſitzer ihrer Geheimniſſe. Ich will nicht fragen, wie dieſe zu den großen Geheimniſſen gekommen ſind, die jetzt auch die Weiſeſten und Gelehrteſten nicht ſelbſt erfinden, durch kein Nachforſchen, durch keine Offenbarung entdecken, — nur von ihnen lernen können? Es ſoll genug ſeyn, wenn man uns überzeugt, daß ſie dieſe Geheimniſſe wirklich beſeſſen haben; über den Punkt: woher ſie ſie erhalten haben, ſollen uns die Liebhaber der Magie nicht ſtrenge finden.

Sie

Sie führen die älteſte Tradition für ſich an, welche die magiſche Kunſt und ihre Theorie aus dieſen Quellen herleitet. Wie alt aber iſt dieſe Tradition, und auf welchen Gründen beruhet ſie? Ich glaube, die Quelle dieſer Tradition entdeckt zu haben; und ich wage es, meine Entdeckung den Liebhabern hiſtoriſcher Unterſuchungen mitzutheilen. Ich wage es mit unverſtellter Furchtſamkeit, mit einer Furchtſamkeit, die ich bloß überwunden habe, um Männern, die mich an Gelehrſamkeit übertreffen, Gelegenheit zu geben, meine Gedanken zu berichtigen.

Ich muß aber gleich zum voraus erinnern, daß ich bloß den Urſprung der wiſſenſchaftlichen, philoſophiſchen Magie aufſuche, derjenigen Magie, die man, unter dem Nahmen der geheimen Philoſophie, einen Platz, und zwar den erſten unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften angewieſen, für die man in der Pneumatologie eine eigene Theorie hat, und deren Operationen man auf Gründe dieſer Theorie bauet, die man für ausgemacht hält. Von dieſer hoffe ich zu beweiſen, daß wir ihren Urſprung nicht auſſer Griechenland zu ſuchen, und daß ihre Genealogie aus der grie-

chi-

chiſchen Volksreligion durch die Mythen der ältern Philoſophie zu den Neuplatoniſchen Philoſophen, und von dieſen zu uns herabſteige.

Da ſich die Religionen aller Völker in ihrem rohen Zuſtande darin ähnlich ſind, daß man ihren Ceremonien die Wirkung beylegt, ihren Prieſtern übernatürliche Kräfte zu verſchaffen: ſo iſt es freylich kein Wunder, daß die Griechen auch den Prieſtern ungriechiſcher Völker eben dieſe Künſte zutraueten, allein es iſt nicht nöthig anzunehmen, daß ſie die erſtern von den letztern gelernt haben; es waren die Wunderkünſte der Prieſter in allen rohen Religionen; bey allen noch ſo verſchiedenen Gebräuchen derſelben lag immer der nehmliche Aberglaube zum Grunde.

Die angegebene Genealogie der Magie macht es ferner begreiflich, warum das Alterthum alle ihre bekannten Völker- und Religionsſtifter für Magier hielt, und warum der wahre Magier ein Prieſter, und wenn er kein Prieſter des Staats war, nachdem die Magie eine philoſophiſche Wiſſenſchaft geworden war, ein Prieſter der Natur ſeyn mußte. In dieſem Sinne wird Orpheus

pheus von mehrern Schriftstellern ein Magier genannt *). Und ohne Zweifel wurde Zoroaster in keinem andern Sinne für den Vater, so wie die Magier für Kenner, der persischen Wunderkunst gehalten, als so fern er der Stifter des persischen Gottesdienstes, und sie die Diener desselben waren.

Die nächste Quelle der heutigen Magie ist also die Neuplatonische Philosophie, diese hat aus dem mythischen Theile der ältern griechischen Philosophie geschöpft, und diese ist aus der ältesten griechischen Volksreligion geflossen. Das ist es, was ich zu beweisen hoffe.

Wir werden uns diese Untersuchung sehr erleichtern, wenn wir sogleich zu der nächsten Quelle der wissenschaftlichen Magie übergehen, die wir ganz augenscheinlich in der Neuplatonischen Philosophie finden. In dieser finden sich die Keime zu der ganzen Theorie, die die spätere Kabbala, Theosophie und Magie nur weiter ausgebildet hat. Hier:

*) Pausanias El. L. II. 6. 20. sagt ειναι και τον Θρακα Ορφεα μαγευσαι δεινον. S. auch Plin. H. N. L. XXX. Pr.

Hiervon wird man ſich leicht überzeugen, wenn man ſich die Mühe geben will, folgende Sätze, die ich mit Stellen aus den Neuplatoniſchen Philoſophen ſorgfältig und genau belegt habe, mit einiger Aufmerkſamkeit zu überſehen.

1) Der platoniſche Mythos (in Platons Timäus): daß die Welt beſeelt, und alſo ein Thier ſey, ward zu der ausführlichen Vergleichung zwiſchen dem Menſchen und der Welt, dem Mikrokosmus und Makrokosmus, ausgebildet. (Plotin. Ennead. IV. B. 4.)

2) Die Pythagoriſche Philoſophie von den Dämonen in der Luft ward auf Geiſter in den übrigen Elementen ausgedehnet. (Platons Phädr. Salluſt de diis & mundo c. 6. Proklus Theol. Plat. Lib. 6. c. 21.) Hier liegt der Keim von Paracelſus Sylphen, Gnomen, Nymphen und Salamandern, die aus dem Comte de Gabalis und Popens Lockenraube bekannt ſind. (S. Theophr. Parac. de Nymphis, Sylphis, Pygmaeis, Salamandris & cet. ſpir. in ſ. Werken Th. 9. S. 26. u. ff.

3) Aus dem platonischen Mythos von der Präexistenz der Seelen und dem Uebergange derselben aus dem dämonischen Zustande in den menschlichen durch Vereinigung mit einem menschlichen Körper, in der Philosophie des Heraklitus, ward die Lehre von den Geistererscheinungen gebildet. (Porphyr de antr. Nymph. S. 257. Edit. Cant.)

4) Eben daraus, verbunden mit der Aehnlichkeit zwischen den Bildsäulen und dem menschlichen Körper, ward die Wunderkraft der Bildsäulen hergeleitet. (Plotin Ennead. IV. B. 3.)

5) Die Geister wirken auf den Menschen, und insonderheit die bösen bewirken die Krankheiten. Diese Meinung war den Gnostikern und der Kabbala eigen, und die erstern wichen darin von den neuplatonischen Philosophen ab. (Plotin Ennead. L. II. c. 9. n. 14.)

6) Die Zahlen haben eine magische Kraft, auf welche die Dämonen erscheinen müssen, weil einige derselben Götternamen sind. (Porphyr de abst. L. II. §. 36. init.) Man sieht hier die

die Quelle von dem Gebrauch der Namen Gottes und der Engel, die man in mehrern Sprachen zusammenhäuft, und immer desto wirksamer glaubt, je fremder und je weniger bekannt die Sprachen sind. In der Landessprache traut man ihnen wenig Kraft zu, aber in griechischer, ja vollends in hebräischer Sprache desto mehr.

7) Die Religionsgebräuche sind Mittel zu den teleſtiſchen Tugenden, wodurch die Menſchen Dämonen werden. (Hierokles in aur. Carm. S. 306. Ed. Lond. 1742.)

8) Insonderheit legte man den barbariſchen Wörtern bey Geiſterbeſchwörungen eine groſſe Kraft bey. *Jambl.* de Myſt. S. VII. c. 4. S. 153.

Zu dieſen Sätzen glaubten die Schriftſteller, aus denen ich ſie angeführt habe, die Gründe im Plato und Pythagoras zu finden. — Danach wären denn dieſe beyden weiſen Männer die erſten Patriarchen der Magie? .... Daß Platons Schriften 1) nicht allein den Stoff zu der magiſchen Theorie hergegeben; ſondern daß ſie 2) ſogar den Glauben von der magiſchen Weisheit der Per-

ser veranlaßt, ja daß man auch aus ihnen selbst den Namen dieser Weisheit hergenommen hat: davon bin ich völlig überzeugt, und hoffe auch Sie davon zu überzeugen. Allein eben so gewiß glaube ich auch, daß Plato an allem diesen ganz unschuldig ist. Ich muß aber mit dem Beweise von Platons Unschuld anfangen; und um diese in das gehörige Licht zu setzen, muß ich einige vorläufige Anmerkungen über seine Manier, oder vielmehr über die sokratische Manier, voranschicken.

Einem aufmerksamen Leser der platonischen Schriften kann die Bemerkung nicht entgehen, daß Plato seinen Unterricht überall mit angenehmen und lehrreichen Mythen durchflochten hat. Das fällt leicht einem jeden in die Augen; die wahre Natur und die eigentliche Bestimmung dieser platonischen Mythen aber ist noch, so viel ich weiß, von niemand genau und ausführlich angegeben worden. Sie scheint mir diese zu seyn. — Plato stößt in seinen Dialogen oft auf Untersuchungen, die außer dem Gesichtskreise der menschlichen Vernunft und Erfahrung liegen. Von dieser Art sind diejenigen, welche die Beschaffenheit des

des vor- und nachweltlichen Zuſtandes der Dinge, die Entſtehung des Weltalls, inienderheit der Geiſterwelt, die urſprüngliche Geſchichte der menſchlichen Geſellſchaft, von der keine hiſtoriſche Denkmahle vorhanden ſind, betreffen. Die Form ſeiner Kompoſition läßt es nicht zu, hier eine Lücke zu laſſen; und gleichwohl iſt dieſe Lücke mit nichts auszufüllen, oder was ſie ausfüllen könnte, würde ſo ſehr von der Rundung ſeines Planes abſchweifen, daß die Schönheit des Ganzen darunter leiden würde. Hier muß das vor der Hand die Stelle der ausgemachten Wahrheit vertreten, was er in dem allgemeinen Volksglauben als Wahrheit geheiliget findet, oder etwas, dem ſeine ſchöne Phantaſie die nehmliche Beglaubigung zu verſchaffen weiß; und das ſind ſeine Mythen. Ein ſolcher iſt der ganze Timäus, der Mythos von der Unterwelt in der Republik und im Gorgias, von der Präexiſtenz der Seelen im Menon, vom ſaturniſchen Zeitalter im Protagoras, und von dem Urſprunge der Geſchlechterliebe in dem Gaſtmahl.

Ein Mythos iſt alſo eine Dichtung, welche die Beglaubigung einer übernatürlichen Belehrung

oder einer alten Ueberlieferung hat, und welche als eine ausgemachte Wahrheit angenommen wird, weil die richtige Vernunfterkenntniß des Gegenstandes über den Gesichtskreis der Vernunft und der Erfahrung derjenigen erhaben ist, die diese Mythen annehmen. Ein ganzes System solcher Mythen über die Religion ist die Mythologie; und es ist sehr natürlich, daß die Philosophie und Religion einer jeden Nation anfänglich Mythologie ist. Denn die sinnliche Gewißheit muß bey ganzen Völkern so gut als bey dem einzelnen Menschen vor der vernünftigen vorhergehen; weil in dem endlichen Verstande das Vollkommnere erst auf das Unvollkommnere folgen kann.

Man kann den Zustand der Philosophie zu Platons Zeiten als die Gränze ansehen, wo die Mythologie in eigentliche Philosophie überzugehen anfieng; und es ist natürlich, daß, indem der Vortrag desselben seine Richtung zu der letztern nahm, er noch immer einige Spuren von dem Eindruck beybehalten mußte, den er noch von der erstern erhalten hatte. Aristoteles war unter seinen Schülern derjenige, der sich zuerst diesseits dieser Gränze am vollständigsten und entschiedensten

ſten feſtſetzte; er war aber auch derjenige, der, ohne genugſame Rückſicht auf Platons mythiſchen Vortrag, ſeinen groſſen Lehrer mit zu weniger Schonung behandelte *). — Nicht alle dieſe Mythen waren von Plato ſelbſt erdichtet: einen groſſen Theil derſelben fand er in dem herrſchenden Volksglauben ſeiner Zeit; oder er nahm ſie aus andern mythiſchen Philoſophen, inſonderheit den italiſchen **), die ſie eben da gefunden hatten. Dieſer Umſtand erklärt uns die Uebereinſtimmung ſeiner Philoſophie in gewiſſen Theilen ſowohl mit der öffentlichen Religion, als mit der pythagoriſchen Philoſophie; und das macht uns wiederum den Zug in dem Charakter der neuplatoniſchen Philoſophie begreiflich, daß dieſe Platons Philoſophie mit der pythagoriſchen und mit dem Aberglauben der heidniſchen Religionen ſo leicht vereinigen konnte.

*) Unter andern Beyſpielen führe ich nur ſeine Widerlegung der platoniſchen Lehre von der Reminiſcenz, die ein bloſſer Mythos war, an. S. *Ariſt.* An. pr. L. II. c. XXI. §. 6. 7. An. poſt. L. I c. I. part. 7 und 8.

**) Den Mythos von dem Zuſtande der menſchlichen Seele nach dem Tode im Gorgias nennt er ſelbſt einen italiſchen.

Hier sind wir nun im Stande, uns dieß sonderbare Räthsel zu erklären, wie aus der so weisen und nüchternen Philosophie des Sokrates und Plato die schwärmerische und abentheuerliche Philosophie seiner neuern Nachfolger werden konnte, daß sie sich berechtigt glauben durften, sich ausschließungsweise nach ihm zu benennen. Sie machten das zu einem wesentlichen Theile der platonischen Philosophie, was bey Plato selbst nur als Mythos entweder die Lücken seiner Untersuchung ausgefüllt, oder seine unnachahmlichen Kompositionen verschönert hatte. Diese neuen Lehrsätze verschmelzten sie mit der mythischen Philosophie anderer Weltweisen, und spannen sie, damit verwebt, so weit aus, daß sie sie zur Theorie für jede Ungereimtheit gebrauchen konnten, für die sie eine Theorie nöthig hatten.

Erlauben Sie mir, daß ich dieses nur an einem Beyspiele zeige, das hier am nächsten zur Sache gehört. Plato hatte behauptet, daß die eigentlichen Verstandeswahrheiten weder ein Werk des Unterrichts noch der unmittelbaren Erfahrung seyen, daß sie also der Mensch aus sich selbst entwickeln müsse. Wie kommen sie aber in die

menschli-

menſchliche Seele? — Dieſe Frage wuſte er entweder nicht zu beantworten, oder die Unterſuchung lag ſo weit auſſer ſeinem Plane, daß er ſich nicht darauf einlaſſen konnte, ohne die Einheit der Kompoſition ſeines Dialogs zu zerrütten. Indeß hatte er die Sache ſelbſt hinlänglich bewieſen, um ſie als ausgemacht annehmen zu können. Um alſo wenigſtens zu ſcheinen, als habe er die Frage über dieſes Wie? auch beantwortet, begnügte er ſich mit einer mythiſchen Erklärung, die vor der Hand für ſeine Zuhörer und Leſer eben ſo gut als eine philoſophiſche war. — So durfte ein philoſophiſcher Lehrer zu Werke gehen, als der Unterricht des Weltweiſen noch eine Gymnaſtik des Verſtandes, und noch nicht eine bloße Bereicherung des Gedächtniſſes war. Er trieb die Unterſuchung mit ſeinen Schülern ſo weit, als dazu Vernunftgründe vorhanden waren; wo die noch fehlten, ließ er es vor der Hand bey dem öffentlichen Glauben. Allein dieſe geiſtübende Form verlohr das Studium der Philoſophie, als die Zeit der Weisheit für die Philoſophie aufhörte, und die Zeit der Gelehrſamkeit anfieng; als die Weltweiſen nicht mehr in den Gärten des Akademus oder in den Säulengängen der Stoa und des

Lyceums lustwandelten, und dort ihre Schüler in den philosophischen Untersuchungen ihre Geistes kräfte üben und erstarken ließen; als sie anfiengen, sich in ungeheure Bücherſäle einzuschließen, und aus den Werken ihrer Vorgänger Systeme von philosophischen Lehrsätzen zusammen zu tragen, von denen sie keinen auf die Erde fallen ließen, und wobey ihnen nur das Verdienst übrig blieb, sie durch sophistische Künste mit einander zu vereinigen, bis in die abenteuerlichste Schwärmerey zu übertreiben, oder zu den abermühigsten Spitzfindigkeiten auszuspinnen.

Diese Periode scheint mit der Verpflanzung der Philosophie nach Alexandrien angefangen zu haben. Die Freystaaten von Griechenland waren untergegangen, und mit ihnen die Freyheit und das Interesse, welches die Untersuchungen ihrer Weltweisen belebte, und ihnen die Energie und Anmuth gab, die wir noch in den Schriften der Sokratiker bewundern. Der Despotismus hatte sie in ihre einsamen Zellen eingeschlossen, wo sie nur auf Spitzfindigkeiten brüten, und entfernt von aller Theilnehmung an menschlichen Angelegenheiten, ihren Geist nur durch das schwärmerische

Ins

Interesse des Uebermenschlichen beleben konnten. Dieses neue Interesse gab nun ihren Untersuchungen die Richtung, die sie in die Region des Uebernatürlichen führte, wo sie die schönsten Mythen, als ausgemachte Vordersätze zu den Lehrsätzen des verächtlichsten Volksaberglaubens mißbrauchten. — Und so ergieng es auch dem platonischen Mythos von der Präexistenz der menschlichen Seele. Sie nahmen ihn nicht nur als eine genaue Wahrheit an, sie verbanden ihn auch mit der mythischen Philosophie des Heraklitus von dem Uebergange der Seele aus ihrem dämonischen Zustande in den menschlichen, und leiteten daraus ihre ganze Lehre von den Geistererscheinungen und den Operationen des Geisterzitirens her.

Es war eine der Hauptdichtungen des dunkeln Heraklitus: daß die Geister durch ihre Lüsternheit von der Materie angezogen würden. Wenn man dazu die sinnliche Volksidee, die in der Kindheit aller Religionen herrschend ist, und die Lucian in dem Ikaromenippus so beißend verspottet, noch mitnimmt: daß die Geister sich an dem Wohlgeruch des Opferdunstes und des Räucherwerks ergötzen; so hat man einen großen Theil

der

der Zitationsceremonien, die in dem Heidenthum üblich waren, und es, mit Anwendung der heiligen Gebräuche des katholischen Gottesdienstes, zum Theil noch sind *). Dies allein würde schon hinreichen, uns auf die Quelle der gottesdienstlichen Operationen bey dem Geisterbeschwören hinzuführen; ich hoffe indeß in der Folge, noch eine andere anzuzeigen, die eben so unleugbar dazu gehöret.

Den Satz also, den zu beweisen ich mich anheischig gemacht habe:

> Daß nehmlich die platonischen Schriften, aber ohne Platons eigene Schuld, den ersten Stoff zu der magischen Theorie hergegeben,

glaube ich hinlänglich bewiesen zu haben.

Allein, wie ist das Vorurtheil von der magischen Weisheit der persischen Weisen entstanden? Ich

*) Noch ist theilen sich die Geisterbeschwörer in die, welche durch Räuchern, und die, welche mit dem Degen ihre Beschwörungen bewirken. Man sehe Frau v. d. Recke Nachricht von Cagliostro, S. 41.

Ich glaube, die Quelle auch dieses Vorurtheils in Platons Schriften anzeigen zu können. Man könnte zwar die Untersuchung über den persischen Ursprung der Magie für überflüssig halten, da der Name dieser eiteln Kunst ihn selbst genugsam anzudeuten scheint. Das ist aber gerade die Frage: warum und mit welchem Rechte man dieser Kunst diesen Namen beygelegt habe? — Die Veranlassung dieser Benennung scheint mir in einer Stelle von Platons erstem Alcibiades *) zu liegen, wo zugleich, so viel ich habe nachforschen können, das Wort Magie zum erstenmale als die gottesdienstliche Wunderkunst, die die Mantie und Goetie unter sich begreift, vorkommt, und die nach einer wörtlichen Uebersetzung also lautet: „Wenn der Knabe zweymahl sieben „Jahr

*) Nach Ihrer Ausgabe, Kap 17: Δις ἑπτα δε γενομενων ετων τον παιδα παραλαμβανουσιν, οὑς εκεινοι βασιλειους παιδαγωγους ονομαζουσι. εισι δε εξειλεγμενοι Περσων οἱ αριστοι δοξαντες εν ἡλικιᾳ τετταρες· ὁ, τε σοφωτατος, και ὁ δικαιοτατος, και ὁ σωφρονεστατος, και ὁ ανδρειοτατος· ὡν ὁ μεν μαγειαν τε διδασκει την Ζωροαστρου, του Ωρομαζου· εστι δε τουτο θεων θεραπεια· διδασκει δε και τα βασιλικα.

„Jahr alt geworden iſt, ſo nehmen ihn diejenigen „zu ſich, welche ſie (die Perſer) königliche Erzie„her nennen. Dieſes ſind vier der ausgeſuchteſten „bejahrten Männer, die man für die beſten hält; „der eine der Weiſeſte, der andere der Gerechteſte, „noch ein Anderer der Mäßigſte, und noch ein „Anderer der Tapferſte. Einer von dieſen lehrt „ihn die Magie des Zoroaſters des Sohns des „Oromazes; dieſe iſt der Dienſt der Götter. „Er lehrt aber auch die königlichen Wiſſenſchaften.„

Hier tritt die Magie zum erſten Mahle als die Stufe der Weisheit auf, die die Vollkommenheit des Weiſen vollenden ſoll. Vergebens haben ihm ſeine Lehrer alle Tugenden: Verſtand, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit — verliehen, wenn der Lehrer der Magie nicht die lehte Hand an das Werk gelegt, und es durch die höchſte aller Vollkommenheiten gekrönt hat. Wir müſſen uns nicht daran ſtoßen, daß wir nicht wiſſen, ob die Wiſſenſchaft der perſiſchen Magier ſo rein und vollkommen war *), daß ſie ein Plato empfehlen konnte.

Wer

*) Es iſt wahrſcheinlich, daß aus dem der griechiſchen Herrſchaft unterworfnen Kleinaſien, Tauſendkünſtler, Marktſchreyer und Zigeuner nach Griechenland hinüber kamen, die ſich für Magier ausgaben. S. Sophocl. Oed. Tyr. v. 387.

Wir finden mehrere Beyſpiele davon, daß er etwas Vortreffliches erſt von den Unvollkommenheiten, womit es verunſtaltet war, gereiniget, und dann unter ſeiner edlern Form empfohlen hat.

Dieſes iſt in keinem Theile des geſetzlichen Aberglaubens ſichtbarer, als bey der Magie. Im Grunde iſt ſie bey jedem Volke ſo alt, als die Religion ſelbſt; und wenn dieſe in ihrer urſprünglichen Geſtalt aus dem rohen Zuſtande deſſelben beybehalten wird, ſo wird auch die Magie mit ihr fortgepflanzt. Die erſten Götter des Wilden ſind Fetiſſos, und wenn dieſen mit den Fortſchritten der Kultur die himmliſchen Götter, oder die perſonificirten und vergötterten Geſtirne und Naturkräfte beygeſellet werden: ſo dienen ſie zu einer Art von Mittelgottheiten, durch welche die höchſten Götter mit den Menſchen in Gemeinſchaft ſtehen, auf welche die Gebete und Opfer der Menſchen zunächſt wirken, die aber auch den Menſchen den Willen der höchſten Götter bekannt machen, ihnen das Künftige vorherſagen und ihr Verlangen erfüllen *).

So

*) *Plato* in Symp. XXIII. S. 74. Ed. Wolfii.

So fand Plato die Religion in seinem Vaterlande mit der Magie verbunden. Eine aufgeklärte Philosophie, wie die seinige, die überall und insonderheit in den beyden Alcibiaden lehrte, daß das höchste Gut in einer weisen und gerechten Seele bestehe, und daß der Mensch um die Mittheilung der äußern Güter und die Abwendung der äußern Uebel durch eine unmittelbare Dazwischenkunft nicht bitten könne, da er nicht wisse, wann die erstern wahre Güter, und die Letztern wahre Uebel seyen — eine solche Philosophie konnte die mit seiner Väterländischen Religion verknüpfte Magie unmöglich billigen. Er konnte sie aber auch nicht verwerfen, ohne zugleich die Religion, die er für das Wohl des Staates für unentbehrlich hielt, mit ihr zu verwerfen.

Zu seiner Zeit bestand die Magie aus Wahrsagerkunst (μαντικη) und Zauberey. (γοητεια). Dieses letztere hatte noch nicht die böse Bedeutung der Zauberey und schwarzen Kunst, die es in der Folge erhielt, und deren Veranlassung sich am Ende unserer Untersuchung wird zeigen lassen. Die Mittel zu Vorhersagungen begeistert zu werden, übernatürliche Wirkungen hervorzubringen, waren

waren Opfer, und Beſchwörungen (ἐπῳδαὶ, incantationes).

Da ſolchergeſtalt dieſe Magie ſo innig mit der öffentlichen Religion der Griechen verwebt war, daß ſie, ohne dieſe mit in ihren Untergang zu ziehen, nicht vom Grunde aus konnte zerſtört werden: ſo blieb dem Weiſen nichts übrig, als ſie, ſo viel als möglich, unſchädlich zu machen.

Das erſte Mittel, welches er hiezu gebrauchte, war, ihre nachtheiligen Wirkungen auf die Sittlichkeit zu ſchwächen. Zu dem Ende wollte er zuförderſt denjenigen, der die Beſchwörungen zu anderer Menſchen Schaden mißbrauchen würde, aufs härteſte beſtraft wiſſen *). Ein größerer Schritt zu dieſem Ziele war ſchon, daß er den Gebrauch der Beſchwörungen und Opfer zu ſittlicher Entſündigung mit Unwillen verwarf. „Die Opfer„prieſter und Wahrſager, läßt er den Glaukon „ſagen, belagern die Häuſer der Reichen, und „überreden ſie, daß, wenn ſie oder ihre Vorfahren eine Sünde begangen haben, dieſe Sünde „durch

*) *Plato* Leg. II.

„durch Opfer und Beſchwörungen kann abge„büßt werden. — Welchen Eindruck, mein lie„ber Sokrates! müſſen aber ſolche Reden über die „Natur des Laſters und der Tugend, und die „Idee, welche Götter und Menſchen davon haben, „auf die Gemüther junger Leute machen, die mit „ſchönen Naturgaben ausgerüſtet und im Stande „ſind, aus allem, was ſie hören, für das, was „ſie zu thun, und was ſie für die Glückſeligkeit „ihres Lebens zu wählen haben, Folgerungen zu „ziehen?„

Dies waren nur die erſten Schritte zur Verbeſſerung eines tiefgewurzelten Aberglaubens, dem Plato ſeine Schädlichkeit nehmen wollte, er gieng auf dieſem ſchönen Wege noch weiter.

Es iſt eine der ſchönſten Feinheiten der geiſtreichen und erhabnen Ironie, womit er den Sokrates handeln läßt, — die freylich dem ſtumpfen und umnebelten Blicke eines düſtern Schwärmers nicht ſichtbar iſt — daß er ſich in allen Aberglauben ſeiner Zeit zu ſchicken ſcheint, daß er ſelbſt die Sprache dieſes verächtlichen Aberglaubens redet, aber ſo, daß er ihr den edelſten, weiſeſten Sinn unterlegt.

Nirgends iſt dieſe Ironie vielleicht ſichtbarer, als da, wo er von dieſem Theile des Volksglaubens redet. In dem Charmides *) erzählt Sokrates, er habe von dem Zamolxis, dem großen thraciſchen Weiſen ein allgemeines Amulet oder Beſchwörungsmittel aller Krankheiten gelernt. Allein worin beſtand dieſes Beſchwörungsmittel? — In der Harmonie der ſinnlichen Begierden mit der Vernunft, die er Sophroſyne nennt. Denn ſetzt er hinzu, da wegen ihrer genauen Verbindung mit einander, der ganze Körper muß geſund gemacht werden, wenn das einzelne Glied geheilt werden ſoll: ſo muß, wegen eben der genauen Vereinigung des Körpers mit der Seele, die Seele erſt geſund ſeyn, wenn es der Körper ſeyn ſoll. Da aber die Leidenſchaften die Krankheiten der Seele ſind: ſo muß die Seele zuförderſt von dieſen durch die Sophroſyne geheilt werden. Die Tugend allein iſt alſo das wahre Amulet des Weiſen gegen alle menſchlichen Uebel. Welch eine erhabene Wahrheit unter der Hülle einer ſo abergläubiſchen Sprache!

Doch der Geiſt eines Plato iſt in der Veredlung der gemeinſten Dinge unerſchöpflich. Er

*) *Plato* in Charm. init.

wendet den Aberglauben noch von von einer andern Seite. Die Zauberkraft der Beschwörungen und gottesdienstlichen Gebräuche liegt in der Liebe des moralischen Schönen; dieser Eros ist das Band, welches die Menschen mit den Göttern verbindet. Durch sie beantworten die Götter die Fragen der Menschen über das, was sie thun sollen, durch sie werden die Menschen zu dem Umgange mit den Göttern geschickt: sie ist die wahrsagende Gottheit, sie verrichtet alle Wunder des Wohlthuns unter den Menschen. — Doch die Stelle ist zu schön, als daß ich sie nicht ganz hieher setzen sollte: *) „Was ist also der Eros?
„O Diotima! — Ein großer Dämon, Sokra„tes! ein jeder Dämon ist aber ein Mittelwesen
„zwischen den Göttern und den Menschen. Was
„hat er für eine Kraft? sprach ich. — Er ist
„der Dollmetscher und Ueberbringer des, was von
„den Menschen zu den Göttern, und von den
„Göttern zu den Menschen kömmt, der Gebete
„und Opfer der Erstern, und der Gebote und
„Antworten der Letztern auf die Opfer der Men„schen. Er erfüllet den Raum zwischen beyden,
„so daß alles durch ihn verbunden wird. Durch
„ihn

*) *Plato* in Symp. XXIII. S. 74. Ed. Wolfii.

„ihn geht alle Weiſſagungskunſt, alle Kunſt der „Gottesdienſte, bey den Opfern, den Weihun„gen, den Beſchwörungen, dem Wahrſagen und „dem Zaubern. Ein Gott vermiſcht ſich nicht „mit dem Menſchen, ſondern durch ihn beſteht „aller Umgang und alle Sprache der Götter mit „den Menſchen, ſie mögen wachen oder ſchlafen. „Wer dieſe Kunſt verſteht (durch die Liebe mit „Gott umzugehen), das iſt ein Dämonähnlicher „(glücklicher) Mann.„

In dieſem Geiſte nimmt dann Plato eine Wunderkunſt an, die beydes Weiſſager- und Zauberkunſt unter ſich begreift, und die er Magie oder Gottesdienſt nennt, mit einem Nahmen, den er von einem Volke nimmt, deren Weiſen, Staatsdienern und Prieſtern er alle Veredlung dieſer Kunſt ohne Bedenken beylegen zu können glaubt.

Es fällt alſo in die Augen, daß Platon weit entfernt iſt, das unter der Magie zu verſtehen, was wir itzt darunter zu verſtehen pflegen. Es fällt aber nicht weniger in die Augen, daß man ſogleich dieſes letztere darunter verſtehen mußte, ſobald man den gottesdienſtlichen Gebräuchen die

Kraft beylegte, die Menſchen in Dämonen zu verwandeln, und die Dämonen den Opfergebräuchen dienſtbar zu machen. Dieſe Kraft legte ihnen aber die neuplatoniſche Philoſophie bey, wie ich das oben bereits aus dem Hierokles und Porphyrius bewieſen habe. Und hier ſehen Sie alſo die neue Quelle des elenden Vorurtheils, daß die gottesdienſtlichen Ceremonien eine magiſche Kraft haben, welche ich vorhin anzuzeigen verſprochen habe. — Die Magie beſteht in übernatürlichen Kräften, dergleichen die höhern Geiſter haben, und dieſe Magie iſt, nach dem Plato, nichts anders, als der Gottesdienſt, *Θεραπεια θεων*. Dieſes Vourtheil iſt ſelbſt älter, als die neuplatoniſche Schule. Apulejus, der bereits unter den Antoninen lebte, ſagte ſchon: Magus heiße in der perſiſchen Sprache ein Prieſter *); und verſtand darunter einen eigentlichen Opferprieſter. In der Kindheit eines Volkes iſt aber der Prieſter der Weiſe, der Gelehrte, der Arzt, der Richter, der Ausleger der Geſetze. Wenn er nun auch

*) Nam, ſi, quod ego apud plurimos lego, Perſarum lingua *Magus* eſt, qui noſtra *ſacerdos*; quid tandem eſt crimen, ſacerdotem eſſe? in *Apol.* p. m. 144.

auch in allen dieſen Eigenſchaften, nach dem Glauben eines rohen Volkes, unter dem unmittelbaren Einfluſſe ihrer Gottheiten ſtehet, und nach eben dieſem Glauben durch die gottesdienſtlichen Gebräuche, ſich der göttlichen Einwirkungen theilhaftig macht, wenn alſo auch Magus und Weisheit der Magier bey den nie aufgeklärten Perſern eine ſo abergläubiſche Bedeutung hatten; ſo konnten ſie doch dieſe Bedeutungen in dem Munde des Plato ſchlechterdings nicht haben.

Es war alſo eine elende Grille der ſpätern Zeiten, welche in Platos Worte einen Sinn legte, an den Plato nicht gedacht hatte, und darauf die Fabel von der geheimnißvollen Weisheit der perſiſchen Magier bauete. Wie fabelhaft dieſe Fabel ſey, davon werden wir uns noch mehr überzeugen, wenn wir die Stelle etwas genauer betrachten. Denn kurz, ſie hat ſelbſt in ihrem wahren Sinne nicht den geringſten hiſtoriſchen Werth; die ganze Nachricht, die ſie enthält, gehört zu den romanhaften Sagen, von denen die ſokratiſche Schule ungefähr eben den Gebrauch machte, als von den Mythen. Aus dem Plato ſowohl, als aus dem Xenophon in der Cyropädie, erhellet, daß in der ſokratiſchen Schule Perſien als

das Land gebraucht ward, wohin ſie ihr Ideal der Erziehungskunſt zu verlegen pflegten. In dieſem Koſtume iſt auch die Stelle des Plato geſchrieben. Daß ſie nichts als griechiſche Philoſophie in perſiſchem Gewande ſeyn ſolle, daraus ſcheint Plato ſelbſt gar kein Geheimniß haben machen zu wollen. Die Perſonen, die darin vorkommen, ſind wahre Theaterperſonen: der eine iſt der Weiſe, der andere der Gerechte, der dritte der Mäßige, der vierte der Tapfere; der eine lehrt nur die Weisheit, der andere die Gerechtigkeit, — kurz, ein jeder ſpielet nur ſeine Rolle, und lehrt nur ſeine Rolle zu ſpielen. Welcher Vernünftige wird ſich überreden laſſen, daß die Tugenden in der wirklichen Welt gerade ſo ſtückweiſe unter den Menſchen ausgetheilt ſind, wie ſie in der Schule unterſchieden werden? Ueberdem ſind die Tugenden, die hier unter die vier perſiſchen Pädagogen ausgetheilt ſind, gerade die vier Kardinaltugenden, die den vollkommnen Mann in der Sittenlehre ſeit dem Pythagoras ausmachen. Die ganze Stelle des Plato enthält alſo nichts, als den gewöhnlichen Roman der ſokratiſchen Schule von der Vortreflichkeit der perſiſchen Pädagogik.

Die-

Dieſer Roman ſcheint indeß in den damaligen Zeiten alle nöthige Beylaubigung gehabt zu haben; und nichts iſt natürlicher. Man konnte gewiß damals alle idealiſchen Plane eben ſo dreiſt nach Perſien verlegen, als wir ſie jetzt in das . und der Severamben verlegen. Ein jedes Land, das ſo weit entfernt war, war das Utopien der Griechen. Ferner ein Land, deſſen Kultur älter als die griechiſche war, hatte ein Recht von ihnen, als das Vaterland der Weisheit, als der Wohnſitz aller Künſte und Wiſſenſchaften angeſehen zu werden. , Es iſt natürlich, daß ein jeder die Künſte dahin verlegte, die er für die größten und ſchätzbarſten hielt. Schon zu Homers Zeiten war Aegypten durch ſeine frühere Kultur das Vaterland der Weisheit. Allein ein Volk, wie das griechiſche zu dieſes alten Barden Zeiten, kannte keine andere Weisheit als die Weisheit der Jongleurs, der Weiſen eines jeden noch halb wilden Volkes. Noch jetzt heißt gelehrt ſeyn, bey unſerm gemeinen Volke, etwas von verbotenen Künſten verſtehen; indeß bey dem Einfältigen unter den Juden, der bey ſeinen Weiſen alle ihre Weisheit ſich im Auslegen erſchöpfen ſieht, alle Gelehrſamkeit in Darſchen d. i. in Auslegen, beſteht. In

diesem Geiste macht Homer seine Zauberer zu Aegyptern *). Eben so konnten Plato und Xenophon ihre philosophischen Ideale nach Persien verlegen, dessen alte Kultur und Weisheit sie, so wie seine Orden von Weisen, nach ihrem eignen Ideal von Kultur und Weisheit bildeten. — Aber nun auch eben so gut läßt es sich begreifen, wie die neuplatonischen Philosophen eben dieses Land zu dem Vaterlande ihres schwärmerischen Aberglaubens machen konnten: da es Plato für den Sitz des Unterrichts in dem Dienst der Götter erklärt hatte, und dieser Dienst der Götter die theurgischen Operationen waren, die den höchsten Gipfel ihrer Weisheit ausmachten.

Nachdem einmal dieses Feld eröfnet war, so konnte es nicht fehlen, solche trefliche Schwärmer, als die von denen es um den Anfang der christlichen Zeitrechnung in Aegypten wimmelte, mußten sich, bald aus Blödsinnigkeit, bald aus heiligem Betruge, in allen Labyrinthen desselben selbst verirren,

*) *Hom.* Odyss. IV. v. 227.
Τοια Διος θυγατηρ εχε φαρμακα μητιοεντα
Εσθλα, τα οἱ Πολυδαμνα πορεν Θωνος παρακοιτις
Αιγυπτιη.

irren, und andere irre führen. Sie haben gesehen, daß selbst nach dem Plato, Zoroaster ihr Held seyn mußte. Sie pflegen ihn daher nicht nur mit Bewunderung anzuführen *), sondern sie erdichteten auch unter seinem Namen eine Menge Bücher, in denen ein jeder seine eigenen Träumereyen heiligte **).

So war also die Magie nichts anders als die wiedererweckte pythagorisch-platonische Philosophie. Denn ihr ganzes Wesen bestand in den aus den Mythen des Pythagoras und Plato in die Philosophie übergetragenen und weiter ausgebildeten Lehren von den Ordnungen und Wirkungen der Dämonen. Das ist alles, was wir über den Ursprung dieser vermeinten Kunst mit dem Grade der Gewißheit wissen, den man in solchen Untersuchungen verlangen kann. Hier finden wir wenig-

*) S. z. B. Porphyr de antro Nymph. S. 253. Ed. Cant.

**) S. *Thom. Gal.* ad Jambl. de Myst. S. II. c. 3. Insonderheit hatten die Gnostiker, die noch den Plato an Weisheit übertreffen wollen, Offenbarungen Zoroasters. Schon Chrysostomus de Babyla Episc. hat ihre Unächtheit bemerkt.

wenigſtens eine vermeinte Metaphyſik, mit deren Grundſätzen die Regeln derſelben in einer Art von ſyſtematiſchem Zuſammenhange ſtehen. Von der magiſchen Weisheit der Aegypter, Chaldäer und Perſer ſind keine zuverläſſigen Ueberbleibſel bis zu uns gekommen. Sie werden ihre Tauſendkünſtler gehabt haben; denn die Bibel ſpricht von ägyptiſchen und babyloniſchen Traumdeutern und Zauberern. Allein, wo iſt eine Nation, die nicht in ihrer Kindheit ihre Jongleurs gehabt hätte? Selbſt den Griechen hat es nicht daran gefehlt. Auch wir haben die unſrigen gehabt. Doch wehe unſerer Aufklärung, wenn wir deren noch haben ſollten; wir müßten damit gerade in dem Punkte des Aufklärungskreiſes ſtehen, wo die Griechen zur Zeit der neuplatoniſchen Philoſophie ſtanden.

Ich kann der Verſuchung nicht widerſtehen, ehe ich von Ihnen Abſchied nehme, dieſe bisherige Unterſuchung über den morgenländiſchen Urſprung der vermeinten pythagoriſchen Philoſophie noch etwas weiter bis zu einer Bemerkung zu verfolgen, die zwar eine Digreſſion ſcheint, aber doch nicht zu weit außer meinem Wege liegt.

Man

Man findet kurz nach dem Anfang der chriſtlichen Zeitrechnung einer Philoſophie gedacht, die Theodotus die morgenländiſche Lehre (ανατολικη διδασκαλια), Porphyr die alte Philoſophie (παλαια φιλοσοφια), und Eunapius die Chaldäiſche Weisheit (χαλδαικη σοφια) nennt. Ich glaube, daß dieſe nichts anders, als die von mir beſchriebene neue pythagoriſch-platoniſche Philoſophie ſey. Dieſe Benennung glaubte man ihr wegen des vermeinten Urſprungs desjenigen Theils derſelben geben zu müſſen, der eigentlich ihr Charakteriſtiſches ausmacht, nemlich wegen ihrer Dämonenlehre und wegen ihrer magiſchen Operationen. Es war eine allgemein geglaubte Fabel, daß Pythagoras die Chaldäer *) beſucht, und von ihnen gelernt habe; was ſollte er aber anders von ihnen gelernt haben, als ihre geheime magiſche Weisheit? Seine Philoſophie, von der die neuplatoniſche Schule alles in dieſe Künſte der Magie konzentrirte, glaubte man mit Recht, um dieſes Theils willen, den man gerade für den weſentlichen hielt, die chaldäiſche, und alſo auch die morgenländiſche, und alte, nennen zu dürfen. Sie enthält indeß

*) S. unter vielen andern Porphyr. de vita Pythag. n. 11. Ed. Kuſt.

indeß urſprünglich in ihren ächten Quellen von dieſem allen nichts; und alle Wunderkräfte, die ihr zugeſchrieben werden, gehören zu den elenden Fabeln, womit dieſe Schule die Geſchichte verunſtaltet hat. Soll man alſo dieſen morgenländiſchen Urſprung auf ſeine Dämonenlehre einſchränken? Allein, welchen vernünftigen Grund haben wir, dieſe aus einer ſo dunkeln und unzuverläſſigen Quelle herzuholen, da wir eine viel zuverläſſigere und bekanntere vor uns haben? Was wir von der wahren Dämonenlehre des Pythagoras *) wiſſen, ſtimmt ſo weit mit den Mythen des Heſiodus **) von den Dämonen überein, daß wir ſie ganz natürlich für eine philoſophiſchere Ausbildung dieſer heſiodiſchen Mythen halten können. Da man alſo in der neuplatoniſchen Schule die Philoſophie des Pythagoras auf die Dämonenlehre und die Kunſt der Magie zurückführte, und dieſer einen morgenländiſchen Urſprung beylegte; ſo war es natürlich, daß man ihr den Namen der morgenländiſchen gab, ſo ungegründet auch die Fabeln waren, worauf dieſe Benennung beruhte.

Ich

*) S. *Carm. aur.* init.

**) S. Hesiod. Εργ. κ. ἡμ. l. v. 120. ff.

Ich lenke ein, und ſollte es auch etwas gewaltſam geſchehen, um zurückzuſchauen, und zu überſehen was wir ausgemacht haben. Ich glaube, es ſey folgendes:

1) Es iſt die grundloſeſte Träumerey, daß die Aegypter, Chaldäer, Perſer, andere geheime Wiſſenſchaften beſeſſen haben, als die, welche die Jongleurs aller unkultivirtn oder halbkultivirten Völker beſitzen.

2) Es iſt eine grundloſe Träumerey, daß die in den neuern Beſchwörungsbüchern enthaltenen Vorſchriften und Operationen von den eben genannten Völkern auf eine geheime Art bis zu uns fortgepflanzt und ſo in unſere magiſchen Bücher gekommen ſeyen.

3) Dieſe Vorſchriften ſind durch die Kabbala aus der verunſtalteten pythagoriſch-platoniſchen Philoſophie, ſo wie ſie ſich in der neuplatoniſchen Schule findet, bis auf uns gekommen.

4) Selbſt die Fabel von einer geheimnißvollen Kunſt der Perſer beruhet auf einer mißverſtandenen Stelle des Plato. Und

5) Die

5) Die ganze Theorie davon gründet ſich auf den mißverſtandenen und ausgeſponnenen Mythen des Heraklitus und Plato über die Natur der Dämonen. Hat man das Ungereimte in dieſen gezeigt, ſo muß die ganze Kunſt von ſelbſt fallen.

Allem dieſem zufolge iſt es eine der größten Erniedrigungen des Verſtandes einer aufgeklärten Nation, von den chaldäiſchen und ägyptiſchen Jongleurs eine tiefe und geheimnißvolle Weisheit zu erwarten. Was uns als ſolche angeboten wird, ſind die Träumereyen überführter abergläubiſcher Schwärmer, und der eigene Zugang zu der Quelle iſt uns durch die ungeheure Entfernung der Zeit verſchloſſen. Wollen wir geheime Künſte lernen, ſo haben wir eben ſo gute Quellen davon in der Nähe. Warum lernen wir nicht von den Lappiſchen Jongleurs den Reiſenden Wind verkaufen, und von unſern Zigeunern das Künftige vorherſagen?

Die geheimen Künſte gehören bey allen Völkern in die Kindheit ihrer Kultur. In dieſem Zuſtande findet ſich die Veranlaſſung und die Empfänglichkeit dazu in gleichem Grade. Die unwi-

der-

derſtehlige Veranlaſſung liegt zuförderſt in dem Triebe zur Erhaltung des Lebens und der Befreyung von Krankheit. Wer dazu Mittel verſpricht, der iſt jedem Menſchen willkommen. Die Heilkunde des rohen Wilden kann wohl noch keine natürliche wiſſenſchaftliche Mittel an die Hand geben. Die Krankheiten müſſen ihm, wie alle Wirkungen der Natur, ein Werk unſichtbarer Weſen ſeyn, denen alſo keine andere Kunſt entgegenarbeiten kann, als die Kunſt mit dieſen unſichtbaren Weſen umzugehen, ſie zu verſöhnen, oder zu bändigen. Die Kunſt des Arztes und die Weisheit des Prieſters wird alſo in der nehmlichen Perſon vereinigt ſeyn. Dieſe Anmerkung hat ſchon Plinius *) gemacht, und ihre Wahrheit muß in unſern Zeiten noch mehr einleuchten, als zu der ſeinigen, da ſie itzt durch alle die vielen wilden Völker, mit denen uns philoſophiſche Reiſende bekannt gemacht haben, bewährt wird. Die andere Veranlaſſung liegt in dem allgemeinen Triebe, das Verborgene, inſonderheit das Künftige zu wiſſen. Die Kunſt dieſes zu erforſchen, die anfangs auf den verächtlichen Regeln des Zeichens

*) *Plin.* Hiſt. nat. L. XXX. c. 1.

chendeutens aus Rauch, Wolken, Vogelflug u. ſ. w. beruhet, wird mit der Zeit, wenn die Weiſen ſich mit Beobachtung des Himmels abzugeben anfangen, zu der anſehnlichern Wiſſenſchaft der Aſtrologie erhoben.

Hier finden wir einen Grund, der ſo befriedigend ſcheint, daß wir nach keinem andern weiter zu forſchen haben: warum der Aberglaube den Urſprung der magiſchen Künſte immer in die dunkeln Fabelzeiten einer jeden Nation verlegt hat; warum die berühmten Urheber der erſten Kultur, die älteſten Geſetzgeber und Religionsſtifter auch für magiſche Weiſe ſind gehalten worden. Für ſolche wurden Orpheus, Zoroaſter, die Chaldäer und ſelbſt Moſes *) gehalten, ſobald man anfieng, die Magie für den höchſten Gipfel und den letzten Zweck aller menſchlichen Weisheit anzuſehen.

Wenn wir alſo die Genealogie unſerer heutigen Magie verfolgen: ſo werden wir durch die Kabbala zunächſt auf die neuplatoniſche Philoſophie geführt;

*) S. *Plin.* Hiſt. nat. a. a. O. *Apulejus* in Apol. S. 432. Ed. *Scip. Gent.*

geführt; dieſe iſt ein Zweig der pythagoriſch-platoniſchen Philoſophie, die ſich von Alexandrien aus ergoß, nachdem ſie die Mythen des Pythagoras und Plato in ihr philoſophiſches Syſtem verwebt hatte. Dieſe Mythen enthalten die roheſten Volksideen über die Natur der höhern Weſen, und ihre Gemeinſchaft mit den Menſchen; die aber von Plato bloß zur Ergänzung oder zur Verſchönerung ſeines philoſophiſchen Vortrages gebraucht wurden. Der auf einer ſolchen Philoſophie gebauete Aberglauben iſt eben derſelbige, den man bey allen rohen Völkern findet: — die geheimnißvolle Weisheit, die unkultivirte Nationen ihren vermeinten Weiſen beylegen. Man hat alſo ihre Quelle bey den älteſten Nationen, und deren erſten Geſetzgebern, inſonderheit aber, auf Glauben der von mir angeführten mißverſtandenen Stelle des Plato, bey den Perſern, ihren Magiern und ihrem Zoroaſter zu finden geglaubt, und ſie daher Magie genannt.

Zusatz.

Ueber eine Spur von Somnambulismus und Deſorganiſation bey den Alten.

Erlauben Sie mir, mein theureſter Freund! noch ein Paar Worte über Somnambulismus und Deſorganiſation. Dieſe neue Erſcheinung iſt mit meiner Hauptmaterie ſo nahe verwandt, daß mir der Uebergang von einer zur andern ſehr natürlich ſcheint. Sollte nicht auch dieſe in dem Kreislaufe der Verirrungen des menſchlichen Verſtandes bereits da geweſen ſeyn? — Daß Offenbarungen im Schlafe längſt ein Theil des Aberglaubens geweſen, den die heidniſchen Prieſter unterhielten, das überlaſſe ich gelehrten Alterthumsforſchern zu beweiſen. Ich ſchränke mich wiederum auf den philoſophiſchen Aberglauben ein, dem die verdorbene platoniſche Philoſophie zur Theorie dienen mußte, und welcher hernach auf die neuern Kabbaliſten, Philoſophen und Roſenkreutzer iſt vererbt worden; und aus dieſem will ich Sie auf eine Stelle des Apulejus *) aufmerkſam machen. Sie lautet alſo: Quin et illud mecum

*) *Apul.* in Apol. S. 214. Ed. Scip. Gent.

mecum reputo, posse animum humanum, et *puerilem* praesertim *simplicemque*, seu carminum avocamento seu odorum delinimento *sopirari* et ad oblivionem praesentium *externari*: et paulisper remota corporis memoria redigi ac redire ad naturam suam, quae est immortalis scilicet & divina, atque ita veluti *quodam sopore*, futura rerum *praesagire* *). Es scheint mir merkwürdig, daß hier der Animus puerilis et simplex das Subjekt ist, woran sich auch die alte Desorganisation übte.

II.

Da die Magie auf die mythische Dämonenlehre der griechischen Volksreligion gebauet war: so hätte man erwarten sollen, daß der Untergang

*) Zu deutsch: „Auch bedenke ich, daß der menschliche Geist, zumal der kindische und einfältige, durch Zauberlieder oder Räucherdunst kann eingeschläfert, und bis zur Vergessenheit der gegenwärtigen Dinge entrückt (desorganisirt) werden. So kehrt er allmählig, seines Körpers vergessend, zu seiner ersten Natur zurück, welche nemlich unsterblich und göttlich ist, und kann auf die Art, gleichsam im Schlummer, künftige Dinge zuvorahnden (divinieren)."

der letztern auch den Untergang der erstern nach sich ziehen würde. Gleichwohl erhält sie sich noch bis auf diese Stunde; alles, was sie durch den Untergang der heidnischen Volksreligion verlohren hat, ist die Gestalt, die sie von ihr erhielt, und die sie bloß mit einer andern vertauscht hat. Und das ist nicht zu verwundern; denn sie hat, wie aller Aberglaube, sehr mächtige Stützen in der allgemeinen menschlichen Natur, die sie nie ganz fallen lassen, selbst nicht bey vielen, die ihre edle Denkungsart über alle Versuchungen des Ehrgeitzes und des Eigennutzes erhebt.

Für diese kann es nur zweyerley Bewegungsgründe geben, die sie zu der Betrachtung der Natur einladen: **Verwunderung** und **Erkenntniß**. So lange ihnen noch die wissenschaftliche Erforschung der Naturgesetze zu schwer ist: so lange suchen sie das Geheimnißvolle. Wessen Kräfte noch nicht dem Vergnügen zu Erkennen gewachsen sind, der sehnt sich nach dem Vergnügen zu Empfinden. Das Dunkle, das Schauervolle des Geheimnisses hat für die Seele des Ungelehrten einen eben so unwiderstehligen Reitz, als die Befriedigung des Verstandes in der Erkenntniß der Wahrheit für den gelehrten Kenner der Wissenschaft;

ſchaft; es iſt der einzige, der auf ihn wirken kann. Anders weiß ich mir das Räthſel nicht aufzulöſen, daß überall der Ungeübteſte, dem noch die erſten Buchſtaben in dem Alphabet der Wiſſenſchaften fremd ſind, ſich ohne Furcht an die Aufgaben derſelben wagt, die dem geübteſten Kenner derſelben unauflöslich ſind. Wer noch an den erſten Lehrſätzen der Geometrie lernt, will die Quadratur des Zirkels finden, wer nicht die leichteſte Stelle der Bibel auslegen kann, will den Schlüſſel der Apokalypſe gefunden haben, und wem die bekannteſten Geſetze der Körper verborgen ſind, der will oft ſchon das unſichtbare Reich der Geiſter beherrſchen. Er will das geheimnißvolle der Wiſſenſchaft, da ihm das Klare und Bekannte zu ſchwer iſt; er will ſich an Fictionen ergötzen, da er ſich am Erkennen nicht ergötzen kann. So iſt es mit jedem einzelnen Menſchen; und ſo iſt es mit ganzen Völkern. Ehe die Aſtronomie den Himmel kannte, weißagte die Aſtrologie aus den Sternen, ehe die Chemie die Grundſtoffe der Körper tiefer erforſcht hatte, verſuchte ſie ſchon ihre Verwandlung. Ueberall war, wie Ariſtoteles ſagt, die Verwunderung die Mutter der Erkenntniß, oder nach einer genauern Geneas

logie, der Aufmerksamkeit, welche nach und nach die Wissenschaft gebar. Allein bey vielen bleibt die Verwunderung unfruchtbar; oder, statt sie auf den schweren und langen Weg der Untersuchung zu führen, bringt sie sie auf den Pfad des Uebernatürlichen.

Dieser Weg durch die Wissenschaften würde allerdings der kürzeste seyn, wenn er nur der gangbare wäre; es würde bequem seyn, durch einen Sprung an das Ziel der Wissenschaft zu kommen, wenn man sich dabey nur nicht einem blinden Ohngefehr überlassen müßte. Indeß vereinigen sich alle die Gründe, — die Liebe des Geheimnißvollen, die Ungeduld, sich bald am Ziele zu sehen, — ihn allen denen zu empfehlen, denen ihre Unwissenheit noch über alle seine Schwierigkeiten die Augen verschließt.

Mit diesen Anlagen in der menschlichen Natur ließ es sich nun schwerlich erwarten, daß das Ende der griechischen Volksreligion auch werde das Ende der Magie seyn. Das Christenthum verwarf die Magie, allein die Christen hörten darum nicht auf die Magie für eine Wissenschaft zu

zu halten: denn es verwarf ſie aus Gründen, bey denen ſie noch immer beſtehen konnte. So erging es ihr in der chriſtlichen Religion, und eben ſo war es ihr in der jüdiſchen ergangen. Ehe die chriſtliche Religion die philoſophiſche Magie verdammte, war ſie bereits lange in den Schriften des A. T. verdammt worden; allein ebenfalls nicht als ein Aberglaube, deſſen ſich die geſunde Vernunft zu ſchämen hat, ſondern als eine Huldigung fremder Götter, und als ein Eingriff in die Rechte des wahren Gottes, als eine Empörung gegen den Gott, dem die jüdiſche Nation gehuldigt hatte. Die Juden ſcheinen auch den Weiſen fremder Nationen die Gabe übernatürlicher Wirkungen nie abgeſprochen zu haben; ſie erklärten ſie bloß für ungeſchickter als ihre eigenen Weiſen, und ihre Götter für ohnmächtiger als den Jehova. Die Geſchichte Joſephs, Moſes und Daniels ſcheinen das unwiderſprechlich darzuthun.

Ueber die Natur dieſer fremden Götter ſcheinen ferner die jüdiſchen Weiſen lange Zeit keine eigene Theorie gehabt zu haben. Erſt nachdem ſie

mit der Philoſophie anderer Nationen bekannt wurden, überließen ſie ſich einigen Spekulationen, wozu ſie die Grundſätze aus der babyloniſchen Gefangenſchaft mitbrachten. Da ſie die übernatürlichen Wirkungen der fremden Weiſen als ausgemacht annahmen, da ſie alſo die Wunderkraft der fremden Götter gar nicht bezweifelten: ſo mußten ſie doch dieſe Götter für mächtige Weſen halten, und wenn ſie ſie dafür hielten: was waren ſie dann? — Sie gehörten zu dem Reiche des böſen Grundweſens, des Weſens, das der Urheber alles Böſen in der Welt iſt, und an Macht nur dem guten Grundweſen, dem jüdiſchen Jehova nachſteht.

Von dieſer Zeit an erhielt das Wort Dämon, wenn ſich jüdiſche Schriftſteller der griechiſchen Sprache bedienten die Bedeutung eines böſen höhern Geiſtes, und anders kömmt es in der griechiſchen Ueberſetzung der ſiebzig Dollmetſcher nicht vor. Die Dämonen waren ihnen die Urheber alles phyſiſchen und moraliſchen Uebels in der Welt, die ſich ohne Unterlaß damit beſchäftigten, die Menſchen, inſonderheit die Guten, zu plagen und zu verführen. So überſetzen die ſiebzig Dollmetſcher Pſalm. 91, 6. die Seuche, welche im Mit-

tag

tag verderbet, durch den mittägigen Dämon *), und im Buche Tobias empfiehlt Tob. 6, 8. ein Mittel, die Dämonen zu vertreiben, und solchergestalt die Krankheiten zu heilen.

Diese Gestalt hatte die Dämonenlehre noch zu Christi Zeiten; die Dämonen waren die Ursachen der physischen und moralischen Uebel, sie machten krank und verführten. Wir finden nicht, daß Jesus dieser rohen Philosophie seiner abergläubischen Zeitgenossen widersprochen, und er hatte dazu vielleicht Gründe, die uns seine herablassende Weisheit verehrungswürdig machen, die aber an einem andern Orte weitläuftiger aus einander gesetzt sind. Ich übergehe sie also hier, um eine

Aus-

*) Es ist eine scharfsinnige Bemerkung des Grotius, daß die 70. in dieser Stelle statt שדים, welches in unserm gewöhnlichen Texte steht, שד gelesen haben, eine Benennung, womit das A. T. oft die heidnischen Götter, aus Verachtung benennt. In allen solchen Stellen kömmt das Wort, δαιμων oder δαιμονιον in den 70. vor. Eben das geschieht auch, wo im ebräischen das Wort שעירים vorkömmt, womit das A. T. ebenfalls die heidnischen Götter wegen ihrer Thiergestalt bezeichnet, z. B. 3 Mos. 17, 7.

Anmerkung einzuſchalten, welche die Hauptſtelle über die Dämonenlehre des N. T. betrifft, und die mir von den Auslegern derſelben übergangen zu ſeyn ſcheint. Die Heilung des Kranken, nach der damahligen Philoſophie, des Dämoniſchen (δαιμονιζόμενος) Matth. 12, 22. erklärten ſich die Phariſäer, ihrem Intereſſe gemäß, ſo, daß Jeſus ihn durch Hülfe eines böſen Geiſtes von der höchſten Ordnung geſund gemacht, und er ſetzte diesem Vorwurfe bloß entgegen, daß es ungereimt ſey anzunehmen, die böſen Geiſter werden ihr eigenes Werk zernichten. Bey dieſer Geſchichte iſt zweyerley merkwürdig: erſtlich, daß die Phariſäer durch den Vorwurf, den ſie ihm machten, Jeſum für einen Zauberer erklärten, d. i. für einen Mann, der magiſche Künſte triebe. Nach den moſaiſchen Geſetzen war Zauberey nichts geringeres als Hochverrath, ein Verbrechen, das mit dem Tode beſtraft werden mußte. Die Abſicht der Feinde Jeſu gieng alſo augenſcheinlich weiter, als bloß den Werth dieſer wohlthätigen Heilung in den Augen der Zuſchauer herabzuſetzen, es war die Beſchuldigung eines Verbrechens, das mit dem Tode gebüßt werden mußte. Um ſich gegen dieſe Anklage zu reinigen, war es freylich genug,

genug, daß Jesus sie bloß durch ein Argument schwächte, und die Frage über die Möglichkeit und Vernunftmäßigkeit magischer Wirkungen unentschieden ließ. Und das ist der andere Punkt, der bey dieser Geschichte auffallend ist. Er fand es aus Gründen der Weisheit, auf die ich oben verwiesen habe, nicht für rathsam, den allgemeinen uralten Volksglauben in seiner Nation zu berichtigen, das gewisse höhere Wesen unbegreifliche Wirkungen in der Natur hervorbringen könnten.

Wenn also das der Geist der mosaischen Gesetze gegen die Zauberey war, wenn die Zauberey ein Staatsverbrechen war, und als ein solches, gleich anderen Staatsverbrechen, mit dem Tode bestraft wurde, so ist es die vernunftloseste Anwendung der mosaischen Gesetzgebung auf unsere peinliche Rechtspflege, wenn man die darin verhängte Todesstrafe so lange Zeit in Staaten beybehalten hat, worin man sie nicht mehr als Hochverrath, sondern bloß als eine Verirrung des menschlichen Verstandes, und nur bisweilen als ein abergläubiges Werkzeug der Bosheit betrachten konnte. Die Vertheidiger des alten peinlichen Verfahrens gegen die Zauberer stellen zwar die Magie als ein

Mit

Majeſtätsverbrechen gegen Gott vor, allein ſie müſſen dabey eben die gezwungene Wendung nehmen, womit man ehemahls eine jede Sünde als eine Beleidigung der göttlichen Majeſtät vorzuſtellen pflegte. *)

Aus allem dieſem ergiebt ſich alſo, daß das Chriſtenthum nicht alle Magie überhaupt, und aus dem allgemeinen Grunde, daß ſie ein vernunftwidriger Aberglaube ſey, verworfen habe; es erklärte ſich bloß gegen die heidniſche Magie, weil dieſe durch die Kräfte der heidniſchen Götter wirkte, die man nicht geradezu leugnete, ſondern für Kräfte böſer Dämonen hielt.

Die ganze Veränderung, welche ſich nach der Entſtehung des Chriſtenthums in der Magie wahrnehmen läßt, beſteht alſo bloß darin, daß ſie die chriſtlichen Lehrer in mehrere Arten abzutheilen anfiengen, von denen ſie einige zuließen, andere aber verwarfen. Die Hauptabtheilung iſt von den Geiſtern hergenommen, durch deren Kräfte die geheimnißvollen Wirkungen verrichtet werden; daraus entſtanden zwey Arten, die göttliche und die

*) S. *Delrio* Disqu. mag. App. Mon. III. S. 1042.

die dämoniſche Magie, wovon die erſte auf den Kräften der guten, die andere aber auf den Kräften der böſen Geiſter beruhete. Die Kirchenväter hielten beyde Arten für wirkſam, die göttliche war ſogar das Antheil der Lieblinge der Gottheit.

Beyde Arten bedienten ſich entweder gewiſſer Vorbereitungsceremonien, welche Weyhungen (Conſecrationes) und Beſchwörungen (Incantationes) genannt werden, oder ſie verrichteten ihre großen Thaten ohne alle vorhergängige Ceremonien. Die Weyhungen wurden bey der Magie durch gute Geiſter gebraucht, welche Theurgie hieß, die Beſchwörungen bey der Magie durch böſe Geiſter, welche Goetie, in der neuern Sprache die ſchwarze Kunſt hieß. In dem Heidenthum waren beyde Arten von Geiſtern Dämonen, und da das Chriſtenthum überhaupt alle heidniſchen Dämonen für böſe Geiſter erklärte, ſo mußte es alle heidniſche Magie durchaus verdammen.

Unter den heidniſchen Philoſophen aus der Neuplatoniſchen Schule ſelbſt entſtanden Spaltungen über die Zuläſſigkeit der Magie; welche bey den Vertheidigern derſelben zu einer weitern Ausbil-

bildung ihrer Theorie Gelegenheit gab. Da dieſe Theorie auch iſt in die chriſtliche Magie übertragen worden: ſo iſt es vielleicht nicht unangenehm, ſie in ihrem Urſprunge zu betrachten.

Porphyrius, einer der geiſtvolleſten und tugendhafteſten Schwärmer der neuplatoniſchen Schule hätte gern alle Magie verworfen, wenn er Muth genug gehabt hätte, den gewaltigen Wogen des allgemeinen Stroms ſeiner Schule entgegen zu ſchwimmen. Er ſetzte ihr indeß Gründe entgegen, die die Gemüther von einer ſo gefährlichen Verirrung hätten zurückbringen müſſen, wenn ſie nicht zu ſehr wären eingenommen geweſen.

Sein erſter Grund war: die Magie ſey eine gefährliche Kunſt. Denn da es eben ſowohl böſe als gute Dämonen gebe, ſo ſetzte man ſich der Gefahr aus, in die Hände eines Böſen zu fallen, indem man ſich an einen guten wende. — Dieſem ſetzte man den Unterſchied zwiſchen der theurgiſchen Magie und der Goetie oder der ſchwarzen Kunſt entgegen. Die Liebhaber der Magie konnten nicht leugnen, daß es unter den Dämonen auch böſe und übelthätige gebe; denn man

fand

fand es schon im Plato *). Allein man glaubte die Schwierigkeit, die die Gegner der Magie daraus hernahmen, dadurch gehoben zu haben, daß man ihre Gefährlichkeit in Ansehung der Goetie einräumte, in Ansehung der Theurgie aber leugnete.

Porphyrius hatte indeß noch einen zweyten Grund in Bereitschaft, den er von der Betrüglichkeit der Magie hernahm, und der ganz eigentlich gegen die Theurgie gerichtet war. „Die Ceremonien der Theurgie sind oft unwirksam, die Kunst der Magie ist also eine trügliche Kunst.„ — Das erste mußten die damahligen Liebhaber der Theurgie zugestehen, allein es fehlte ihnen so wenig, als den falschen Wunderthätern unserer Zeit an einer Ausflucht, die leider! bey ihren schwachen Bewunderern noch immer ihre Wirkung thut. Sie sagten: das komme daher, daß ein neidischer Schwarzkünstler die Kräfte der wohlthätigen Mächte gebunden habe **). Das war die Ausflucht des elenden und verächtlichen Betrügers, den eine edle Frau,

*) *Plato* in Epin.

**) *August.* de Civ. Dei L. X. cap. 9.

Frau, die eine Zierde ihres Geſchlechts und der menſchlichen Natur iſt, völlig entlarvt hat *).

Der dritte Grund, der in ihrer Entbehrlichkeit zur wahren Glückſeligkeit beſteht, iſt völlig entſcheidend, und, da er auch ſo vieles für unſere Zeiten nützliches enthält: ſo will ich zu Porphyrs eigenen Worten in ſeinem berühmten Briefe an den ägyptiſchen Prieſter Anebon **), auch des H. Auguſtins ausführlichere Dollmetſchung hinzufügen. Dieſem merkwürdigen Briefe ſieht man es an, wie ſehr ſein Verfaſſer von der Nichtigkeit der Magie überzeugt iſt. Denn ſelbſt, indem er ſeine Einwürfe dagegen mit einer ſichtbaren Furchtſamkeit vorträgt, und, um ſich gegen den Vorwurf, daß er ſie ganz verwerfe, zu verwahren, ihr einen Endzweck zeigt, der ihr einen Werth geben könnte, untergräbt er ihr ganzes Gebäude. Dieſer Zweck iſt kein geringerer, als „von „den Damonen belehrt zu werden, welches der „Weg zur wahren Glückſeligkeit ſey. Denn, ſetzt „er

*) S. der Fr. von der Recke Nachricht von des Berücht. Caglioſtro Aufenthalt in Mitau.

**) Vor des Jamblich. Buche de Myſt. Aegypt. Ed. Th. Gal.

„er hinzu: wenn jemand des Umganges mit höhern „Geiſtern gewürdigt wird: ſo iſt es eine ſchlechte „Weisheit, wenn er nichts weiter von ihnen zu „lernen ſucht, als wie er einen entflohenen Skla„ven wiederfinden, wie er ſich eine Frau wählen, „einen Acker kaufen oder ein Handelsgeſchäft füh„ren ſoll.„ Alſo der Weg zur wahren Weisheit ſoll der Zweck des Umgangs mit den Dämonen ſeyn. Von dieſem hatte Porphyr aber bereits kurz vorhergeſagt: „Ich vermuthe der wohlthätige „Dämon eines jeden Menſchen ſey ein Theil ſei„ner eigenen Seele, und der ſey ein glücklicher „Dämon (εὐδαίμων) der einen weiſen Verſtand „habe„ *). Vortrefliche Seele! die ſich aus dem Uebel des Aberglaubens ſeiner Schule zu dieſem erhabenen Gedanken emporarbeiten konnte!

Dieſen erhabenen Gedanken hat uns nun der H. Auguſtinus noch weiter aus einander geſetzt **). Er ſagt: „Porphyr, um den Freun„den der Theurgie etwas nachzugeben, geſteht, „daß ſie dem irrdiſchen Theile der Seele zwar „nützlich ſeyn könne, im geringſten aber nicht

*) *Porphyr.* Ep. ad Aneb. in fine.

**) *Auguſtin.* de Civ. Dei L. X. c. 9.

„ihrem verſtändigen Theile, womit die Wahrheit
„der intelligibeln Dinge begriffen wird, die keine
„Aehnlichkeit mit den Körpern haben. Der er-
„ſtere, ſagt er, werde durch einige theurgiſche
„Weyhungen, die ſie teletas nennen, geſchickt
„zu der Aufnahme der Geiſter und Engel, und
„die Götter zu ſehen. Er geſteht aber auch, daß
„durch dieſe teleſtiſchen Gebräuche die verſtändige
„Seele keine Reinigung erhalte, die ſie geſchickt
„mache, ihren Gott zu ſehen, und das, was
„wahr iſt zu begreifen. — Endlich ſagt er,
„könne die vernünftige, oder, wie er ſie lieber
„nennt, die verſtändige Seele ſich in die obern
„Regionen ſchwingen, und zu dem Vollkommnen
„erheben, auch wenn das, was in ihr böſe
„ſtig iſt, durch keine theurgiſche Kunſt gereinigt
„worden. Eben ſo könne die geiſtige Seele von
„dem Theurgen gereinigt werden, ohne daß ſie zu
„dem Ewigen und Unſterblichen gelange.„

Dieſer ſchöne Verſuch Porphyrs die Philoſophie ſeiner Schule von ihrem Aberglauben zu reinigen, fiel völlig auf die Erde. Nach dem Jamblichus wurde die Theorie und Praxis der Theurgie durchgängig in die neuplatoniſche Philoſophie aufgenom-

genommen und bis zu ihrem Untergange durch fortgepflanzt.

So lange sie in dieser Schule blühete: fand sie an den Lehrern des Christenthums den lebhaftesten Widerspruch. Die Kirchenväter bestritten sie mit den Waffen, die ihnen das N. T. in die Hand gab, welches die Dämonen für böse Geister erklärt, und also die Magie, als eine Verehrung dieser bösen Geister, d. i. als die strafbarste Abgötterey gebrandmarkt hatte. Sie mußten aber diesem Argumente bald noch eine andere Wendung geben, um das ganze Gebäude der Magie zu erschüttern, das man gegen diesen Angriff zu vertheidigen anfieng. Die Freunde der Theurgie verwarfen mit ihnen den Dienst der Dämonen, allein sie glaubten, daß man ohne Bedenken sich an die guten Geister wenden könne, die in der christlichen Geisterlehre unter dem Nahmen der Engel bekannt sind.

Der H. Augustinus, der diese Materie mit der größten Ausführlichkeit abgehandelt hat, übersieht diese letzte Verschanzung der Vertheidiger der Theurgie nicht. Es ist der Mühe werth, ihn

darüber zu hören; denn seine Theorie über diesen Artikel ist von mehr als einer Seite merkwürdig. Sie hat sich nicht allein beynahe bis auf unsere Zeiten in der christlichen Theologie erhalten, sondern sie begreift auch einige Grundsätze über die Absichten der Wunder in der christlichen Religion, die uns jetzt sehr sonderbar scheinen, die aber wenigstens beweisen, welch eine große Freyheit die christliche Kirche ehemahls über diese Lehre zugelassen hat.

Es war nehmlich die Frage, woran man wissen könne, daß die mächtigern Geister, welche solche außerordentliche Dinge verrichten, gute oder böse Geister, Engel oder Dämonen seyn? Hierauf antwortete er *), daß es Dämonen seyn, wenn sie den Dienst der Theurgie für sich foderten, Engel aber, wenn sie ihn für den einzigen wahren Gott foderten. Dadurch waren nun zwar die heidnischen Theurgen abgefertigt; allein woran sollte man den christlichen Theurgen von dem christlichen Schwarzkünstler unterscheiden. Das war nun keine so leichte Sache. Es war daher in der ehemahligen Theologie der Artikel von der Unters

*) *Augustin.* de Civ. Dei L. X. cap. 16.

Unterſcheidung der Geiſter, oder ihre Prüfung, ob ſie aus Gott ſind, ein ſehr weitläuftiger Artikel, und es iſt unterhaltend zu leſen, wie gern nach Buddeus ſeinen Leſern darüber ein Licht geben möchte, das er ſelbſt nicht hatte *). Denn alle ſeine Cautelen werden durch den einzigen Umſtand völlig unbrauchbar, daß ſich der ſchwärzeſte Geiſt der Finſterniß in den helleſten Engel des Lichtes verſtellen kann.

Das natürlichſte Mittel den Menſchen gegen die Täuſchungen der böſen Geiſter zu verwahren, wäre ohne Zweifel das geweſen, wenn er gar keine Einwürkungen der guten Geiſter auf die Welt zugelaſſen hätte. So hätte man ein für alle Mahl gewußt, daß man dergleichen geradezu den böſen Geiſtern zuzuſchreiben habe. Das nun, meynt Auguſtinus würde ſehr ſchädliche Folgen gehabt haben. Die ſchwachen nehmlich unter den Frommen, d. i. diejenigen, die die Wahrheit einer Religion nicht mit der Vernunft nach der Vortreflichkeit ihres Inhalts zu beurtheilen im Stande ſind, würden von den böſen Geiſtern durch ihre außerordentlichen Wirkungen leicht zu

*) *J. F. Buddei* Theol. mor. P. I. cap. IV. §. 12-14.

einer falſchen Religion haben können verleitet werden. Doch ſeine Worte ſind ſo merkwürdig, daß ſie ſelbſt verdienen angeführt zu werden *); ſie lauten ſo: „Wenn ſowohl dieſe (die böſen Geiſter) als jene (die guten) gar keine Wunder thäten, ſondern bloß lehrten und geböten, jene, daß „man ihnen opfern ſolle, dieſe aber es verböten, „und nur allein dem einzigen Gott zu opfern befählen: ſo müßte die Frömmigkeit ſelbſt ſcharfſichtig genug ſeyn, den aufgeblaſenen Stolz der „erſtern von der wahren Religion der letztern zu „unterſcheiden. Ich will noch mehr ſagen, wenn „nur die die menſchlichen Gemüther durch Wunderthaten in Bewegung ſetzten, welche Opfer „für ſich ſelbſt verlangen; die aber, welche dieſes „verbieten, und nur Gotte zu opfern befehlen, „keinesweges der Erlaubniß ſolche ſichtbare Wunder zu verrichten gewürdigt würden, ſo müßte „ihr Anſehen nicht auf den körperlichen Sinnen, „ſondern auf dem Urtheile des Verſtandes beruhen. Da aber Gott die Beſtärkung ſeiner Offenbarungen zur Abſicht gehabt, und durch dieſe „unſterblichen Boten, die nicht ihren eigenen „Stolz, ſondern ſeine Majeſtät predigten, größer

„ſe,

*) *Auguſtin.* de Civ. Dei L. X. c. 16.

„re, gewiſſere, und leuchtendere Wunder verrich„tete, damit nicht diejenigen, welche für ſich Opfer „verlangen, die ſchwachen Frommen auf eine „leichtere Art von einer falſchen Religion übertre„deten, dadurch, daß ſie ihren Sinnen Erſtau„nen erregende Dinge zeigten: wer kann dann ſo „ſinnlos ſeyn wollen, daß er nicht das Wahre für „ſeine Ueberzeugung wähle, wo er zugleich das „Majeſtätiſchere für ſeine Bewunderung fin„det?„ — Alſo die Wunder der Bibel ſind nur für die Schwachen, deren Verſtand nicht geübt genug iſt, ihren Inhalt zu beurtheilen. Eine Wahrheit, die in dem Munde des rechtgläubigſten der Kirchenväter merkwürdig iſt, mit der man aber jetzt bey denen in die Ketzerrolle kömmt, denen der Vater der katholiſchen Rechtgläubigkeit noch nicht rechtgläubig genug iſt.

Das alſo war in den erſten Jahrhunderten der chriſtlichen Zeitrechnung das Schickſal der Magie. Das Chriſtenthum hatte ſie nicht zu Grunde richten können; alles, was es vermocht hatte, war bloß, den magiſchen Philoſophen einige unbedeutende Veränderungen in ihrer Theorie abzunöthigen, dieſe als einen Unterſchied zwiſchen

ihren Arten festzusetzen und die theurgische Ma-
gie von der Goetie oder der schwarzen Kunst zu
sondern. Beyde Wörter Magie und Goetie hat-
ten ursprünglich einerley bedeutet; nun fieng man
an, unter der erstern den Umgang mit den guten
und unter der letztern den Umgang mit den bösen
Geistern zu verstehen. Zu dieser Gefälligkeit
konnten sich die magischen Philosophen der neu-
platonischen Schule leicht bequemen, da sie in den
Mythen ihres Plato *) mehrere Geisterordnun-
gen, mehrere Arten der Dämonen von verschie-
denen Charakter, und unter diesen auch böse
fanden.

Neben der öffentlich gebilligten gottesdienstli-
chen und wohlthätigen Magie hatte es von je her
eine verbotene und übelthätige gegeben. Die letz-
tere wendete sich an die bösen Geister, bediente
sich abergläubischer Ceremonien, welche die öffent-
liche Religion verwarf, und arbeitete zu solchen
Zwecken, welche die Gesetzgebung nicht dulden
konnte; sie war das, was wir jetzt Hexerey oder
Zauberey nennen. Von dieser Art war die ver-
abscheuungswürdige Zauberey der Horazischen Ca-
midia

*) In Epinom.

nidia und schon lange vorher die Kunst, welche Plato in seinen Gesetzen mit dem Tode bestraft wissen wollte. Diese beyden Hauptarten von wohlthätiger, gelehrter, wissenschaftlicher, und von übelthätiger, ungelehrter, unwissender, blinder Kunst mit den Geistern umzugehen, findet man seit dem ersten Ursprung der gelehrten Magie immer neben einander fortgehen; so wie es immer eine gelehrte und eine Rockenphilosophie gegeben hat; die gelehrte Kunst hat aber allein den Nahmen der Magie behalten.

Die Magie hatte also immer noch ihre Gläubigen und die Theurgie ihre Verehrer. Selbst die sie verboten, glaubten an ihre Kraft. Der erste, der sie verbot, und zwar bey Lebensstrafe, war Konstantius im neunten Jahre seiner Regierung nach Chr. Geburt im J. 357. Allein dieses Gesetz hatte, nach aller Wahrscheinlichkeit, bloß politische Bewegungsgründe *). Die Furcht gab es

*) S. Cod. Theod. IX. Tit. XVIII. 5. Constantio A. IX. Juliano C. Consl. Unter dem Valens wurde die in diesem Gesetze gedrohete Strafe, so viel man weiß, zum ersten Mahle an dem Magi-

es einem Despoten ein, dessen zitternde und ehrgeitzige Sklaven täglich die Zukunft über den gewünschten Zeitpunkt befragten, wo der regierende Despot einen unter ihnen Platz machen, oder wenigstens durch Erledigung des Thrones in ihre Sklaverey einige Veränderung bringen würde. Die erste Gelegenheit, worin dieses Gesetz geltend gemacht wurde, berechtigt uns zu dieser Vermuthung; und die Strafe, womit es bekräftigt wurde bestätigt sie; denn es war die Strafe der Majestätsverbrechen.

Indeß sich die Kirche mit dem Staate vereinigte, die magischen Künste unter den Christen und Heiden zu verbannen, verstärkte sich die Ma-

gie

Maximus, Hilarius, Simonides, Patricius und Andronikus vollstreckt. *Ammian. Marc.* L. XXIX. *Zosimus* L. IV. Wegen dieses Gebrauches der Magie, Staatsrevolutionen vorherzusehen oder zu bewirken, waren die Philosophen dem Kayser verhaßt, sagt Zosimus; zum Beweise, daß, weil alle Philosophen Magier waren, man auch alle Magier für Philosophen hielt. S. Thomas Thyrwitt Vorrede zu seiner Ausgabe des B. περι λιθων. S. VII. VIII. Anmerk.

gie insgeheim unter den Juden durch die Kabbala, um durch dieſe abentheurliche Wiſſenſchaft ſich wiederum unter einer andern Geſtalt der chriſtlichen Wundersucht zu empfehlen. Die Empfänglichkeit zu dieſem, wie zu allem, Aberglauben, iſt bey allen Menſchen, von welcher Benennung der Religionen und Sekten ſie ſeyn mögen, immer gleich ſtark, ſo lange Leidenſchaft und Unwiſſenheit der Liebe des Wunderbaren Nahrung giebt. Die Mittel dieſe Liebe zu befriedigen, und die Theorie, worauf die Wirkſamkeit dieſer Mittel beruht, können nicht ſo abentheurlich ſeyn, daß ſie die Vernunft ſolcher Subjekte beleidigen ſollten, die der gröbſten Tauſchung nichts entgegenſetzen konnten und nichts entgegenſetzen wollten.

Die Streitigkeiten, welche man über den Urſprung der Kabbala geführt hat, haben uns wenigſtens ſo viel gelehrt, daß man die eigentliche Zeit derſelben nicht mit Genauigkeit angeben kann. Die beyden Hauptheile ihrer Theorie, nehmlich ihre Geiſterlehre und ihre Auslegungskunſt iſt bereits vor der chriſtlichen Zeitrechnung da geweſen, in der Folge weiter ausgebildet und zu den größten Ungereimtheiten getrieben worden. Sie ſtimmen

in

in der Geisterlehre und der Auslegungsmethode, mit der neuplatonischen Philosophie in ihren Hauptzügen so genau überein, daß man ihre Verwandtschaft mit derselben nicht verkennen kann. Auch darin ist sie dieser letztern ähnlich, daß sie den Patriarchen ihrer Religion Bücher angedichtet hat, welche allen Unsinn ihrer abentheuerlichen Philosophie enthalten.

Ehe die Kabbalistische Magie unter den christlichen Gelehrten gemein ward, erhielt die philosophische Magie unter den Christen noch eine neue Gestalt, die man, wie es scheinet, noch nicht genug bemerket hat, dadurch, daß man sie mit der Physik und Metaphysik des Aristoteles in Verbindung brachte.

Nachdem endlich in den christlichen Schulen die Philosophie des Aristoteles auf den Thron war gesetzt worden: so fand man endlich Mittel die physische und metaphysische Theorie dieser Philosophie auf übernatürliche Wirkungen anzuwenden. Man nannte alle Wirkungen auf der Erde übernatürlich, so bald man sie nicht aus der Natur der irrdischen Körper, soweit dieselbe bekannt war, erklä-

erklären konnte. Man schrieb sie dem Einfluß der supralunarischen Körper, die von höhern Kräften belebt wurden, zu. Anstatt, daß die neuplatonische und kabbalistische Magie ihr Werk durch Dämonen und Engel trieb, bediente sich diese neue Magie bloß der Einwirkung der Gestirne zu ihren übernatürlichen Verrichtungen. Der Wunderthäter sah in den Sternen gewisse übernatürliche Begebenheiten auf der Erde vorher; und was er unter gewissen Constellationen vornahm, das mußte gewisse außerordentliche Wirkungen haben. Der erste, bey dem man die deutlichsten Winke von dieser Art in der Magie entdeckt, ist Petrus von Apono. Man hat diesem philosophischen Arzt ein Buch unter dem Nahmen Heptameron angedichtet, dessen Unächtheit eine aufmerksamere Critik schon dadurch hätte entdecken können, daß die Magie, die darin gelehet wird, ganz kabbalistisch ist. Man konnte es nur von der gewöhnlichen Unwissenheit der magischen Philosophen erwarten, daß sie einem ganz aristotelischen Schriftsteller bloß auf den Ruf seiner magischen Weisheit ein solches Buch andichten konnten, welches mit dem, was wir von seiner Theorie wissen, gar nicht übereinstimmt.

Da ich mir vorgesetzt habe, die Geschichte der Magie in einem bloßen Schattenrisse fortzuführen: so würde es gegen meine Absicht seyn, mich über diesen Theil derselben jetzt weitläuftiger auszubreiten. Die einzige Anmerkung kann ich nicht übergehen, welche die bisherigen Schriftsteller derselben vorbeygelassen haben, und welche vielleicht weiter ausgeführet zu werden verdiente. Man findet nehmlich in der Periode der scholastischen Philosophie die mehresten Naturforscher der Magie beschuldigt. Man glaubt sich diese Erscheinung dadurch hinlänglich zu erklären, daß man annimmt, die rohe Unwissenheit der damaligen Zeiten habe jeden gelehrteren Forscher der Natur für einen Zauberer gehalten, weil er verschiedene auffallende Naturerscheinungen habe hervorbringen können, die man für übernatürlich hielt, weil ihre natürlichen Ursachen den ungelehrtern Zuschauern verborgen war. Allein ich glaube, man habe hier eine andere Veranlassung dieses so allgemeinen Wahns übersehen, die ihn etwas mehr rechtfertigt. Die Physik des Aristoteles, welche in den letzteren Zeiten der scholastischen Philosophie gemeiner geworden war, enthält Vorstellungen über das Natürliche, die uns jetzt zwar ungereimt

schei-

ſcheinen, die aber damals als ausgemacht angenommen wurden und zu einer eigenen Theorie der Natur die Grundſätze enthielten. Man nannte, wie geſagt, nur dasjenige natürlich, was durch die Natur der Erdkörper, oder nach der Schulſprache, der ſublunariſchen Körper gewirkt wurde. Alles alſo, was von den himmliſchen oder ſupralunariſchen Körpern und ihren bewegenden Intelligenzen gewürkt wurde, hieß übernatürlich. Die Wiſſenſchaft der Magie und des Wunderthäters beruhete alſo darauf ſich der Anzeigen des Himmels zu bedienen, um nach denſelben auf eine übernatürliche Art zu wirken. Die Magie war alſo Aſtrologie, und ſo war die Theorie derſelben bey dem Petrus von Apono und Petrus Pomponatius. Neben dieſer wurde aber bald die myſtiſche, neuplatoniſche Theorie von dem Johann Pic von Mirandula, Johann Reuchlin, Cornelius Agrippa von Nettesheim wieder erneuert. Nachdem endlich die Richtigkeit der Aſtrologie ſo allgemein anerkannt worden, daß ihr Anſehen ſich nur noch bey dem roheſten und unwiſſenſten erhält: ſo kann nun keine andere als Kabbaliſtiſche und aus der neuplatoniſchen Philoſophie in das Chriſtenthum übertragene Magie mehr übrig bleiben.

Was wir nun von dieser zu halten haben, muß uns dieser kurze Abriß ihrer Geschichte hoffentlich hinlänglich gelehret haben. Ihre Theorie beruhet auf lauter sinnlichen Begriffen von der Gottheit und erträumten Vorstellungen von der Geisterwelt; ihre Gebräuche aber auf einer Tradition, deren Ursprung fabelhaft und erdichtet, und deren Fortpflanzung das Werk des schwärmerischen Aberglaubens ist.

III.

Von dem Zweck der Philosophie des Sokrates und den Platonischen Mythen.

Ich habe in einem Aufsatze, (Berl. Monatschr. vom J. 1787. Mon. Julius.) über die Bestimmung der platonischen Mythen einige Anmerkungen gemacht, die man für zu gewagt gehalten hat. Ich gestehe, daß mich dieses befremdet. Das wußte ich wohl, daß sie bisher nicht genug beherzigt, noch weniger aber zu der richtigen Beurtheilung der Manier, die dem Plato eigen ist, angewendet worden sind; aber daß sie so neu seyen, daß sie selbst einem so scharfsinnigen Forscher des

Geis-

Geiſtes der alten Philoſophie, als der Verfaſſer der Briefe über die kantiſche Philoſophie, auffallen konnten *), das hatte ich nicht erwartet. Ich ergreife die Gelegenheit, mich mit einem Manne von ſeinem Werthe in dieſe Unterſuchung einzulaſſen, mit Vergnügen. Wenn dieſe Unterſuchung gleich ſowohl für ſeine Hauptmaterie als für die meinige, nur eine Epiſode iſt: ſo hat ſie doch Intereſſe genug, um zur Haupthandlung in einer beſondern Unterſuchung gemacht zu werden, und vielleicht kann ſie gar zur Entwickelung unſerer beyderſeitigen Unterſuchungen hinausgeführt werden. Denn wenn mich meine Ahndung nicht täuſcht, ſo wird ein Mann, wie der Briefſteller, auf dem Wege, den er eingeſchlagen iſt, den Ausgang aus den Labyrinthen, in die er ſich gewagt hat, früh oder ſpät finden müſſen.

Um den vornehmſten Inhalt der Metaphyſik des Plato ſowohl, als die Manier ſeines Vortrages in das Licht zu ſtellen, worin wir ihre kleinſten und verborgenſten Eigenheiten bemerken können, müſſen wir ſie von dem Zweck ſeiner Philoſophie aus zu überſchauen ſuchen. Das und nur

*) S. Briefe über die Kantiſche Philoſ. im teutſch. Merk. vom J. 1787. Mon. Septembr.

das ist das einzige Mittel, gegen diesen großen Mann gerecht zu seyn. Ich bin es mir bewußt, daß ich das immer zu seyn gesucht habe. Und wer sollte es auch mehr verdienen, als ein Mann, dessen Größe noch bey weitem nicht allgemein gekannt ist? Schwärmer haben ihn bewundert, Unwissende verachtet, die einen aus unrichtigen Gründen, die andern ohne Gründe, und selbst seine aufgeklärtesten Bewunderer haben oft nur einen geringen Theil seiner Vortreflichkeit, haben höchstens in ihm den dichterischen Philosophen, den Meister unnachahmlicher Compositionen bewundert. Wie wenig hat man noch die Philosophie seiner Spekulation, die Weisheit seiner Philosophie und das Edle seiner Weisheit gekannt? Auf alles dieses deutete ich, als ich von der Bestimmung seiner Myrthen sprach; aber ich gestehe, daß ich zu dunkel deutete, um ganz verstanden zu werden. Wie hätte sonst ein Schriftsteller von dem Scharfsinn des Verf. der Briefe über die kantische Philosophie auch nur von weitem zu verstehen geben können, ich hielte den Mythos von der Präexistenz der menschlichen Seelen für einen Lückenbüßer seiner Composition? Eines solchen Verbrechens der beleidigten Majestät des Plato konnte sich schwerlich

der

der schuldig machen, der von dem Plato schrieb *):

„Indeß hatte er die Sache selbst hinlänglich be„wiesen, um sie als ausgemacht annehmen zu kön„nen. Um also wenigstens zu scheinen, als habe „er die Frage über dieses Wie? auch beantwortet, „begnügte er sich mit einer mythischen Erklärung, „die vor der Hand für seine Zuhörer und Leser eben „so gut als eine philosophische war. — So durfte „ein philosophischer Lehrer zu Werke gehen, als der „Unterricht des Weltweisen noch eine Gymnastik „des Verstandes, und noch nicht eine bloße Berei„cherung des Gedächtnisses war. Er trieb die Un„tersuchung mit seinen Schülern so weit, als dazu „Vernunftgründe vorhanden waren; wo die noch „fehlten, ließ er es vor der Hand bey dem öffentli„chen Glauben.„

Indeß — ich gestehe es nochmahls — es war meine Schuld, daß ich mißverstanden wurde, ich hatte mich nicht deutlich genug ausgedruckt. Um also den Weisen nicht durch mein Versehen leiden zu lassen, will ich mich über den Geist seiner Philosophie so verständlich erklären, als ich kann. Es versteht sich, daß ich meine Abbildung desselben

*) Berl. Monathschr. Jul. d. J. S. 17.

der Prüfung der Kenner ausſtelle und ihrem Urtheile unterwerfe; es kann einem Verehrer des Plato nicht anders freuen, wenn Meiſterhände noch Züge hinzufügen, die er überſehen hat.

Ich glaube zu ſeiner Zeit, war kein vollkommnerer Philoſoph möglich, als er geweſen iſt, und — als er ſelbſt mit der Manier geweſen iſt, worin jetzt manches Unvollkommenheit ſcheinen möchte. Um das vielleicht zu enthuſiaſtiſche Urtheil zu rechtfertigen, laſſen ſie uns von dem Zweck ſeiner Philoſophie ausgehen.

I.

Ueber den Zweck der Philoſophie des Plato.

Dieſer Zweck muß ſo leicht nicht auszufinden ſeyn, da er ſo häufig iſt verkannt worden. Denn wie hätte man ſonſt den Weiſen bald für einen grübelnden Grillenfänger, bald für einen ſpitzfindigen Schulgelehrten, bald für einen bloßen philoſophiſchen Schönſchreiber halten können? Indeß glaube ich einen jeden Unbefangenen überzeugen zu können, der Zweck ſeiner Philoſophie ſey kein anderer geweſen, als dem gemeinen Weſen tugend-

haſte,

hafte, wohlthätige und weiſe Staatsbürger, Obrigkeiten- und Rathgeber zu bilden. Mit dieſem Zwecke laſſen ſich auch ſeine ſpitzfindigſten Spekulationen in Verbindung bringen, und ich zweifele kaum, ob man, vermittelſt dieſes Zwecks alle ſeine Dialogen, wie man will in ein analytiſches oder ſyntheriſches Syſtem, ordnen könne. Die allgemeinſte Anzeige zu einer ſolchen Anordnung, würde, dünckt mich, ein ſehr ſtarkes Argument für den angegebnen Zweck ſeyn.

Dem Sokrates geſteht man dieſen Zweck gern zu, man hält es aber auch beynahe für ausgemacht, daß hier der Schüler ſeinem Lehrer ungetreu geworden ſey; man glaubt, es ſey augenſcheinlich, daß Plato ſich von der nützlichen Philoſophie des Sokrates in die Regionen der unnützen Spekulation verlohren habe; man giebt ſeinem andern berühmten Schüler den Vorzug, und erklärt den Xenophon für einen getreuern Darſteller der ſokratiſchen Philoſophie. Dieſen Vorzug dürfen wir, glaub ich, noch nicht für ſo ganz ausgemacht halten, ſo ſehr er den Schein für ſich hat. Ariſtoteles, der beyden ſo nahe war, gedenkt immer nur des Plato in Verbindung mit dem Sokra-

tes, giebt beyden einerley Zweck, erwähnt der spekulativen Philosophie des Letztern, und erwähnt ihrer mit Lobe, bestimmt die Theile, um die er sich verdient gemacht, sehr genau, giebt eben so genau den Schritt an, den Plato in der Spekulation über seinen Meister hinausgethan hat, und dieser Schritt ist eine Kleinigkeit. Er sagt: „Es „sind zwey Stücke, die man dem Sokrates zu „verdanken hat, den Gebrauch der Induktions„schlüsse und das Definiren der allgemeinen Din„ge. Denn beyde gehören zu den Principien der „Wissenschaft. Sokrates aber sonderte die allge„meinen Dinge und die Definitionen nicht von „den Dingen. Andere aber (das ist Plato) ha„ben sie gesondert und haben dergleichen die Ideen „der Dinge genannt *). „

Ich sage, der Schritt, den Plato weiter gieng, ist eine Kleinigkeit: gleichwohl ist es gerade da, wo die Spitzfindigkeit anfängt. Allein diese Spitzfindigkeit, so spitzfindig sie ist, war nöthig. Wenn ich das in das gehörige Licht stellen könnte: so wäre der Faden, der die Spekulationen des Plato mit dem gemeinschaftlichen Zweck der sokratischen

*) *Arist.* Met. XIII. 4. 1. 6.

tischen und platonischen Philosophie verbindet, gefunden.

Es ist wenigstens der Mühe werth, einen Versuch zu machen. Die Berathschlagungen beyder Philosophen über die Mittel zu Erreichung ihres Zweckes scheinen mir folgende gewesen zu seyn. Wenn sie das wahre Wohl ihres Vaterlandes befördern wollten: so mußten sie insonderheit die ehrbegierigen und geistvollen Jünglinge, die dereinst die Anführer und Rathgeber des Volkes werden konnten, zur Tugend und wahren Weisheit bilden. Dadurch war zwar nicht alles, doch aber etwas gewonnen. Das Volk, das sie zu bilden verzweifelten, konnte zwar noch oft den blinden Antrieben seiner eigenen Leidenschaften oder den eigennützigen Antrieben seiner Demagogen folgen. Je mehrere sie indeß von diesen Demagogen für die Weisheit gewannen, desto seltner waren diese Fälle. Um ganz ihrer Sache gewiß zu seyn, hätten sie lieber das Volk ganz bey den Staats-Berathschlagungen aus dem Spiele gewünscht; allein Athen hatte einmahl eine demokratische Regierungsform. Daher war die Partheylichkeit der sokratischen Schule gegen die demokratische Verfassung

ſo allgemein, und wenn Xenophon und Plato über nichts einig waren, ſo waren ſie es darüber.

Die Ariſtokratie hatte für den Bilder der regierenden Staatsbürger ſehr viele offenbare und verborgene Vortheile, die Pythagoras bey der Errichtung ſeines berühmten Bundes ſo glücklich zu nutzen gewußt hatte. Alle dieſe Vortheile, nebſt noch vielen andern, mußte Sokrates entbehren. Er fand in dem unruhigen und witzigen Athen einen ſo engen und immer geſtörten Wirkungskreis, er konnte ſich nicht, wie Pythagoras, in den italieniſchen Ariſtokratien, ohne Nebenbuhler, die die Herzen der Jugend zu verderben ſuchten, an die Spitze eines geheimen Ordens ſetzen. Sein ganzer Zweck, ſo wie ſeine Lehre und Methode, mußte nach dieſen beſondern Umſtänden, ſeine ganz eigenthümlichen Abänderungen erhalten.

Die vornehmſte davon machten die Sophiſten, die bisherigen Lehrer der athenienſiſchen Jugend, nothwendig. Dieſe berühmten politiſchen Erzieher ſind ſchon von andern nach allen ihren verſchiedenen Seiten, auf welche ſich die ſokratiſche

Me-

Manier beziehet, geſchildert worden, daß ich nur bey derjenigen ſtehen bleiben darf, durch welche der Gang der ſokratiſchen und platoniſchen Spekulation ins Licht geſetzt wird.

An dieſer Seite war der Hauptzug in dem philoſophiſchen Charakter der Sophiſten, daß ſie alles für ungewiß erklärten. Sie behaupteten, daß es gar keine ausgemachten Wahrheiten gebe, daß man von jedem Satze, den man heute vertheidigt habe, morgen eben ſo gut das Gegentheil vertheidigen könne. Sie leugneten daher allen natürlichen Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht, und leiteten alles Recht und Unrecht bloß aus den bürgerlichen Geſetzen her. Ihr ganzer Unterricht ſchränkte ſich alſo auf ihre Beredſamkeit ein, das iſt, auf die Kunſt jede Meynung, ſie mochte wahr oder falſch ſeyn, ſcheinbar zu machen *).

Sie

*) Sokrates ſagt vom Euthydemus und Dionyſodorus, zwey Sophiſten: *ουτω δεινω γεγονοτον τι τοις λογοις μαχεσθαι τε και εξελεγχειν τα αει λεγομενα, ωστε και τον τι ψευδος, και δε αληθες η.* Plato in Euthyd. §. 1. S. 4. Ed. Routh.

Sie mußten also die gebohrnen Gegner des Sokrates seyn; wenn er die athenienſiſchen Jünglinge von dem natürlichen Unterſchiede zwiſchen Recht und Unrecht, ſo wie von der ewigen Verbindlichkeit der Naturgeſetze überzeugen wollte; davon glaubte er aber ſie überzeugen zu müſſen, wenn er ſie zu tugendhaften Staatsbürgern und Volksanführern bilden wollte.

Zu dieſen Gegnern kamen noch die Prieſter und Dichter; wovon die erſtern unmoraliſche Handlungen durch die Religion heiligten; die andern aber in ihren Gedichten der Jugend unmoraliſche Muſter der Nachahmung aufſtellten, ihr ſittliches Gefühl verdarben, und ihr, unter dem Vehikel der Dichtkunſt, ſchädliche Grundſätze einflößten; ihnen begegnet Plato im Eutyphron und Jon.

Die Sophiſten, die bey der Beſtreitung des Naturgeſetzes als Philoſophen zu Werke giengen, hatten nicht allein ihre eigene ſkeptiſche Philoſophie; ſondern ſie ſuchten auch in allen übrigen philoſophiſchen Schulen, die Grundſätze und Argumente auf, die ihnen zu ihrer Abſicht brauchbar

ſchie-

ſchienen. Wir wiſſen es aus dem Theätetus des Plato, daß der Sophiſt Protagoras die äußern Empfindungen zu den Richtern der Wahrheit machte, und aus dem Kratylus, daß der Sophiſt Prodikus die Heraklitiſche Lehre von der ſteten Veränderlichkeit der Dinge vortrug. Beydes diente vortreflich zu ihrer Abſicht. Denn wenn das Weſen der Dinge wirklich ſo iſt, wie wir die Dinge empfinden; ſo kann eine jede Sache zugleich ihr Gegentheil ſeyn, es giebt alſo gar keine falſchen Sätze, ſondern alle ſind wenigſtens ſubjektiv oder relativ wahr, welches ſie auch nach dem Plato in den Sophiſten ausdrücklich behaupteten; wenn ferner nichts Beſtändiges in den Dingen an ſich ſelbſt iſt: ſo kann ſich der Verſtand von keinem Dinge einen Begriff machen; es kann alſo auch keine ausgemachten ſittlichen Wahrheiten geben.

Alle dieſe Lehren fanden die Sophiſten bey dem Heraklitus; ſie fanden ſie in der joniſchen Schule, ſogar beym Anaxagoras *), ſie fanden ſie in der eleatiſchen Schule beym Xenophanes Zeno, und Demokritus. Aus allen nahmen ſie,

*) Ariſt. Met. XI. 5.

ſie, was ſie zu ihrer Lieblingstheorie von der Ungewißheit der menſchlichen Erkenntniß gebrauchen konnten. Heraklitus behauptete, daß jedem Dinge zwey entgegengeſetzte Prädikate zugleich zukommen *); der Honig ſey zugleich ſüß und bitter. Und darin gieng er weiter, als in der Folge die Skeptiker; denn dieſe begnügten ſich zu ſagen: der Honig ſcheine ſüß und bitter; ſüß den Geſunden, bitter den Gelbſüchtigen. Daher nannte Aeneſidemus die Philoſophie des Heraklitus eine Einleitung zu der ſkeptiſchen.

Eben das war die Meynung des Demokritus von Abdera; denn er behauptete, daß von zwey entgeſetzten Prädikaten einem jeden Dinge keines von beyden zukomme, welches eben ſo viel iſt, als daß ſie ihm beyde zukommen.

Dieſe Grundſätze hatten die Sophiſten ſehr frühzeitig angenommen. Denn ſchon Gorgias Leontinus, hatte ſie in einem eigenen Buche über die Natur behauptet **), ſie hatten ſich in

*) *Sext. Emp.* Pyrrh. hyp. L. I. c. 29.

**) S. *Sext. Emp.* Pyrrh. hyp. L. II. c. 6. und contra Log. L. I. n. 65. Nach dem Olympiodor in einem handſchriftlichen Commentar über den Gorgias des Plato, woraus Leo Allatius de

in den rhetoriſchen Schulen fortgepflanzt und ſo allen Lehrern der Wohlredenheit mitgetheilt. Von dem Protagoras *), Prodikus, Thraſymachus wiſſen wir das aus dem Plato ſelbſt, und von den übrigen iſt es zu vermuthen, da dieſe Theorie bey ihrem ganzen Handwerke zum Grunde liegt.

Wollte nun Sokrates gegen ſolche Leute die Gewißheit der moraliſchen Wahrheiten feſtſetzen: ſo mußte er ſich mit ihnen über die Gewißheit und den Urſprung der menſchlichen Erkenntniß überhaupt einlaſſen. Es iſt wahrſcheinlich, daß er ſich dieſer Unterſuchung nicht entzogen habe, wenn ihm Ariſtoteles

de Scriptis Socratis es anführt, war dieſes Buch in der 86. Ol. geſchrieben. Man ſehe auch *Ariſt.* de dogm. Xenoph. Zen. et Gorg. wo er des Gorgias Meynung ſo vorträgt: ουκ εστιν ουδεν· ει δ' εστι, αγνωστον ειναι· ει δε και εστι, και γνωστον, αλλ' ου δηλωτον αλλω. Nach einer neuern Terminologie würde Gorgias ſagen: wir können unſere Erkenntniß nicht transcendental machen.

*) Ariſt. Met. XI. 4. Protagoras behauptete, der Menſch ſey aller Dinge Maasſtab. Das heißt, ſagt Ariſtoteles, was einem jedem ſcheint, das iſt auch gewiß.

ſtoteles die Verdienſte um die ſpekulative Philoſophie mit Recht beygelegt hat, die ich oben aus ihm angeführt habe; und Plato hat alſo da nichts gegen den Geiſt der ſokratiſchen Philoſophie gedichtet, wo er den Sokrates an dieſen Unterſuchungen in ſeinen Dialogen Theil nehmen läßt.

Alles alſo, was im Plato von Spekulation vorkömmt, hat die Abſicht, ſich vor den Sophiſten Platz zu verſchaffen, um ungehindert auf ſeinen Hauptzweck losgehen zu können. Dahin gehört zuvörderſt die Unterſuchung über die Quelle der menſchlichen Erkenntniß. Die war alſo nach dem Plato nicht bloß in den äußern Sinnen; das lehrt er z. B. im Theätetus. Wenn es daher Wahrheiten giebt, die nicht durch die Sinne in die Seele kommen: ſo müſſen ſie ſchon vor der Geburt des Menſchen in ſeiner Seele geweſen ſeyn, das erweiſt er an einem auffallenden Beyſpiele im Menon. Ferner: wenn einige Prädikate dem Dinge gewiß und immer zukommen ſollen: ſo muß nicht alles an ihnen veränderlich ſeyn; es muß einige unveränderliche Beſtimmungen haben, und dieſe Beſtimmungen nennen wir die Weſen und die Attribute des Dinges; Plato nannte

es

es die Ideen. Er fand diese Ideenlehre bereits in der schönen Philosophie des Parmenides, und ermangelte nicht, sie daraus mit einigen kleinen Veränderungen, in die seinige aufzunehmen, und sie in dem Gespräche, das von ihm den Nahmen führt, dem Parmenides in den Mund zu legen.

Diese Ideen hatten von Ewigkeit her ihren Sitz in dem göttlichen Verstande. Der höchste Verstand ist die Quelle aller Ordnung und aller Vollkommenheit, die wir in dem Endlichen und Veränderlichen wahrnehmen.

Hier führte der praktische Zweck der sokratischen Philosophie zu einer Vollkommenheit der Erkenntniß Gottes, mit welcher in der Geschichte des menschlichen Verstandes eine ganz neue Periode anfängt. Anaxagoras hatte zwar zu den physischen Principien der Einrichtung der Dinge den Verstand (νους) hinzugefügt. Allein bereits Sokrates warf ihm vor, daß er von diesem Princip nicht oft genug Gebrauch gemacht *); er habe nämlich anstatt durchgehends die Einrichtung der Dinge

*) Plato in Phaed.

Dinge aus den Endursachen, d. i. aus den Nutzen und Zwecken derselben zu erklären, zu vieles von den wirkenden Ursachen in seine Erklärungen gemischt. Aus andern Winken, die wir bey den Alten über die Philosophie des Anaxagoras finden, müssen wir schließen, daß er nur bey den Betrachtungen über die Einrichtung der organischen Körper die Endursachen, oder den Verstand zu Hülfe nahm. Das zog ihm vom Aristoteles den Vorwurf zu, er habe sich des Verstandes nur als eines Maschinengottes (Deus ex machina) bedient *); das soll, so viel ich einsehe, so viel heißen, er habe nur da zu den Endursachen seine Zuflucht genommen, wo er sich auf keine Naturnothwendigkeit oder auf keine Nothwendigkeit durch physische Principien berufen konnte. Aus Luft entstand, vermöge einer natürlichen Nothwendigkeit, vermittelst der physischen Principien, der Wärme und Kälte, Wasser und Erde; eben so nothwendig bewegte sich die Luft nach Oben, Wasser und Erde hingegen nach Unten. Wie ließ sich aber die so künstliche Einrichtung der Thier- und Pflanzenkörper erklären? Diese sind augenscheinlich zu gewissen Absichten eingerichtet, die

De-

*) Arist. Met. l. 4.

Beſchaffenheit und Verbindung ihrer Theile läßt ſich alſo nicht anders, als durch ihre Endurſachen erklären, die in dem göttlichen Verſtande vorgeſtellt werden. Der Vorwurf, den Sokrates dem Anaxagoras macht, er habe ſein verſtändiges Principium (νους) nicht genug gebraucht, heißt alſo, er habe die Erklärung der Einrichtung der Dinge aus den Endurſachen nicht allgemein genug angewendet. Und ſo hat auch augenſcheinlich Ariſtoteles dieſen Theil des Syſtems des Anaxagoras verſtanden. Denn er ſagt ausdrücklich, da dieſer Weltweiſe den Verſtand als ein Principium annehme: ſo müſſe er auch behaupten, daß dieſes verſtändige Principium um etwas Guten, d. i. um eines Zweckes willen handele *).

Man darf es alſo wohl für ausgemacht annehmen, daß Sokrates der erſte war, der die teleologiſche Erkenntniß Gottes in der Philoſophie allgemein machte, und ſich dadurch um die Philoſophie überhaupt, inſonderheit aber um die Sittenlehre unſterbliche Verdienſte erwarb. Auf einmahl ſtand nun die Religion und die Sittenlehre in einer Verbindung da, die vor ihm noch niemand geſehen hatte.

*) Ariſt. Met. XII. 10.

hatte. Das vollkommenſte und ſeligſte Weſen hat bey der Einrichtung der Körperwelt das Wohl der Lebendigen zur Abſicht gehabt: wir werden uns ihm alſo an Vollkommenheit und Seligkeit nähern, wenn wir uns in allen unſern Handlungen eben dieſes Wohl zu unſerm Zweck vorſetzen. So kam Sokrates zu ſeinem praktiſchen Zwecke durch ſeine erhabenſten Spekulationen wieder zurück. Um der Tugend feſten Grund zu verſchaffen, mußte er zu den unveränderlichen und ewigen Wahrheiten emporſteigen, zu denen Wahrheiten, welche das Weſen der Dinge ſelbſt vorſtellen. Dieſe Weſen der Dinge, waren als Ideen von Ewigkeit her in dem göttlichen Verſtande vorgeſtellt; der göttliche Wille wählte unter allen möglichen Einrichtungen diejenige, welche mit ſeinem Zwecke der allgemeinen Glückſeligkeit übereinſtimmte. Wenn dann die Seligkeit verſtändiger Weſen aus der Nachahmung des vollkommenſten entſteht: ſo kann kein verſtändiges Weſen anders, als durch die Beförderung des allgemeinen Wohls dazu gelangen.

Plato blieb dieſer ſchönen Philoſophie durchgängig getreu. In mehr als einer Stelle ſeiner

Ge

Gespräche, im Phädon, im Phädrus und im Timäus spricht er vollkommen eben so von den Endursachen, als Xenophon den Sokrates davon sprechen läßt. Er gab dieser Philosophie vielmehr noch eine größere Ausdehnung; allein leider! enthält diese gerade die schwache Seite derselben.

Wir haben gesehen, daß sich die Endursachen am leichtesten bey der Einrichtung der organischen Körper entdecken. Die großen Weltkörper, deren wegen sich aber auch in Kreisen von verschiedener Entfernung und Größe unter und über einander mit einer Ordnung und Regelmäßigkeit, die sich aus der Natur der Materie nicht erklären läßt. Die wirkenden Ursachen ihrer Entfernung und der Größe ihrer Kreise sind dem menschlichen Verstande also eben so verborgen, wie die wirkenden Ursachen der Einrichtung der organischen Körper. Eine nüchterne Philosophie würde sich hier mit der allgemeinen Endursach der Weltordnung begnügt haben, auf die man doch endlich nach dem verunglückten Versuche so vieler Jahrhunderte hat kommen müssen, und die ebenfalls keine andere als das Leben, die Erhaltung, das Wohl und die Glückseligkeit ihrer lebendigen Bewohner ist. Allein

zum Unglück fand er ſchon in der pythagoriſchen Philoſophie darüber Träume, die viel zu ſchön und erhaben waren, als daß ſie einen ſo dichteriſchen Philoſophen nicht hätten anlachen ſollen. Und wie ſollten wir das einem Plato nicht verzeihen, da ſelbſt noch Keppler in ſeinem Myſterio cosmographico und in ſeiner Harmonice Mundi alle ſeine Erfindungskraft erſchöpfte, um die Entfernung der Planetenbahnen aus den ſchönen muſikaliſchen Verhältniſſen und den eben ſo ſchönen fünf regelmäßigen Körpern zu erklären. Die Idee, die bey dieſen Bemühungen zum Grunde lag, war allerdings eine der erhabenſten: daß das beſte Weſen nichts anders als das beſte machen könne; daß man aber das beſte mit dem ſchönſten verwechſelte, das war ſo lange noch unvermeidlich, als man Vollkommenheit und Schönheit noch nicht gnug von einander unterſchieden hatte.

Das alles war indeß nichts anderes, als weitere Ausbildung der Ideenlehre. Es ſetzte voraus, daß die Ideen von der Einrichtung der Dinge in dem göttlichen Verſtande geweſen waren, der ſie den Dingen bey der Ausſchmückung des Weltalls mitgetheilt hatte.

Wenn

Wenn nun aber endlich gar noch die Frage entſtand, wie dieſe Ideen in die erſchaffenen Geiſter gekommen ſey: ſo mußte er den höchſten Verſtand, worin ſie von Ewigkeit waren, ihre Mittheilung an die entſtandenen Geiſter vor unſern Augen vornehmen laſſen, und das thut er in dem Timäus. Ob dieſes ſeiner Meynung nach, durch eine Emanation der endlichen Geiſter aus dem unendlichen geſchehen, getraue ich mich nicht zu entſcheiden. Ich glaube, man müſſe hier zweifeln, und ich zweifle. Ich finde in dem ganzen Geſpräche keine Gründe, die mich berechtigten, mich für oder wider die Emanation zu erklären. Ich glaube, hierüber begnügte man ſich noch mit bildlichen Vorſtellungen; man überließ es der Einbildungskraft, ſich die Sache ſo gut zu denken, als ſie konnte, die Unterſuchung über dieſe Materie war noch nicht bis zur Berichtigung dieſer Vorſtellungen gekommen, und Plato hatte kein Intereſſe ſie dahin zu bringen. Denn wenn etwas in der Welt ſeine Veranlaſſung haben muß: ſo müſſen ſie wohl die Unterſuchungen des menſchlichen Verſtandes haben; und was uns jetzt eine ſehr nahe und natürliche ſcheint, kann es ſehr wohl andern vor uns nicht ſcheinen.

Mir ſcheint der bisher dargeſtellte ſo ſichtbare Zuſammenhang zwiſchen der Spekulation und dem praktiſchen Zwecke der Philoſophie des Sokrates und Plato Beweiſes genug, daß ihre Philoſophie ſo viele und ſpitzfindige Spekulationen vertragen und doch praktiſch heißen konnte. Sollte ich indeß ſcheinen etwas darin zu ſehen, was nicht darin iſt: ſo kann ich einen Mann anführen der allerdings mehr Glauben verdient, als ich, und das iſt Ariſtoteles. Dieſer wohlunterrichtete Schüler des Plato ſagt mit dürren Worten: Sokrates ſey durch die Beſtimmung ſeiner Philoſophie zum praktiſchen Gebrauche genöthigt worden, zu der Betrachtung der allgemeinen Dinge hinaufzuſteigen *). Noch treffender iſt die Bemerkung des Alcinous **), weil ſie das Weſen der platoniſchen Philoſophie mit dem Weſen der ſophiſtiſchen ausdrücklich in Vergleichung ſetzt. „In der Materie, ſagt dieſer Epitomator des Plato, unterſcheidet ſich der Philoſoph von dem Sophiſten, „daß der erſtere ſich mit ewigen und unveränderlichen Wahrheiten beſchäftigt, der andere aber „ſich nur den Schein zu Nutze macht.„

E.

*) *Ariſt.* Met. XI. 5.

**) *Alcin.* de Doctrina Plat. c. 34.

So fänden wir nun den Plato auf dem höchsten Gipfel der Spekulation; und wir sehen, daß er sich nicht entbrechen konnte, diesen Gipfel zu ersteigen; wir sehen, daß sein praktischer Zweck alle seine Dialogen, bis zu den spitzfindigsten, sehr fest zusammen hält; wir sehen, daß dieser praktische Zweck eine herrliche Schnur ist, worauf sich alle diese schönen Perlen aufreihen lassen, um als ein unvergängliches Diadem an der Stirn des Weltweisen zu glänzen.

II.

Ueber die Mythen des Plato, insonderheit über den von der Präexistenz der menschlichen Seelen.

Aber ich glaube, wir würden uns sehr irren, wenn wir dächten, daß Plato ohne alle Schwierigkeit diese Höhe der Spekulation habe ersteigen können; daß er auf seinem Wege keine gähnenden Abgründe gefunden, oder daß er alle die Abgründe, die er gefunden, ausfüllen können, und ausfüllen müssen, daß er keinen auf den Flügeln seiner Imagination überflogen habe, und habe über-

überfliegen dürfen. Das fodern wir jetzt von einem philosophischen Schriftsteller, auch da, wo er einen bloß praktischen Zweck hat, — und es steht dahin, ob wir daran wohl thun — aber zu Platons Zeiten konnte man so etwas nicht fodern, und foderte es auch nicht.

Wer sollte es auch fodern, da damahls schwerlich jemand die Lücken in den Untersuchungen bemerkte, die wir jetzt bemerken; oder an der Ausfüllung derselben das vermißte, das wir daran vermissen.

Gewisse Theile seiner Dialogen nennt Plato selbst Mythen; und wir haben das Recht, sie für nichts mehr zu halten, als wofür er sie selbst ausgiebt. Was sind aber diese Mythen, und welches ist ihre Bestimmung? — Sie scheinen sich von den übrigen Theilen dadurch zu unterscheiden, daß sie Erzählungen sind, und also ihre Gewißheit nicht durch Vernunftbeweise erhalten. Sie würden also von den nichtmythischen Theilen der platonischen Dialogen eben so unterschieden seyn, wie wir jetzt Facta, Thatsachen, historische Wahrheiten von den Lehren oder dogmatischen

tiſchen Wahrheiten unterſcheiden; durch das Principium ihrer Gewißheit, das würde nehmlich kein Vernunftbeweis ſeyn.

So bald wir annehmen, daß Plato unter Mythen nichts anders als Erzählungen verſtanden habe: ſo iſt bey dem angegebenen Unterſchiede nicht die geringſte Schwierigkeit. Allein das iſt gerade der Punkt, den man vielleicht in Zweifel ziehen könnte. Man könnte ſagen, daß Plato das Wort μυθος in ſo weiter Bedeutung gebrauche, daß er darunter eine jede Rede verſtehe, ſie mag Lehre oder Thatſache, dogmatiſche oder hiſtoriſche Wahrheit ſeyn.

Daß das Wort urſprünglich dieſen weiten Umfang von Bedeutung gehabt habe, iſt nicht zu leugnen und beym Homer hat es denſelben in unzähligen Stellen. Allein wird es ihn immer behalten haben, wird ſeine Bedeutung mit dem Fortgange der Ausbildung des Verſtandes und der Sprache nicht eingeſchränkt worden ſeyn? Wird das, was von dem poetiſchen und ſinnlichern Zuſtande gilt, auch von dem Zuſtande gelten, worin ſie ſich ſchon mehr zu einer philoſophiſchen Sprache gebildet hat?

In

In dem ſinnlichen Zuſtande der Geſellſchaft kann noch keine Gewißheit aus Vernunftgründen Statt finden, alle Gewißheit iſt ſinnliche, die aber bey dem ſinnlichen Menſchen eben ſo ſtark, ja oft noch ſtärker zu ſeyn pflegt, als die wiſſenſchaftliche bey dem gründlichſten Philoſophen. Das zeigt ſich in ihren Wirkungen. Die Ueberzeugung eines ganz ungebildeten Menſchen kann ſo feſt ſeyn, daß er, wenn er der Schwächere iſt, ihr mit Freuden ſein Leben aufopfert; ſo wie, wenn er der Stärkere iſt, jeden Widerſpruch mit dem ſchmerzhafteſten Tode beſtraft. Daher iſt die Zeit der Rohigkeit und Unwiſſenheit in jeder Geſellſchaft die Zeit der Märtyrer und der Verfolger.

Allein auf dieſem Fuße können die Sachen unmöglich bleiben, wenn die Geſellſchaft in Kultur und Aufklärung fortſchreitet; daß aber die Griechen zu Platons Zeiten in beyden in Vergleichung mit dem homeriſchen Zeitalter merkliche Fortſchritte gethan haben, iſt zu augenſcheinlich, als daß es geleugnet werden könnte. Die Philoſophie kann nie das Feld der deutlichen und beſtimmten Begriffe erweitern, ohne daß früh oder ſpät die

Spra-

Sprache an Deutlichkeit und Beſtimmtheit dabey gewinne. Der menſchliche Verſtand bemerkt in den Dingen eher ihre Uebereinſtimmungen als ihre Verſchiedenheiten; der rohe Menſch verähnlicht, der gebildete unterſcheidet. War alſo zu Platons Zeiten in Griechenland ſchon eigentliche Philoſophie vorhanden: ſo mußte der Unterſchied zwiſchen Lehren und Erzählen λογος und μυθος nicht allein überhaupt ſchon merklich werden, er mußte ſich nothwendig auch in der Sprache abdrucken. Daß dieſes wirklich geſchehen ſey, beweiſen mehrere eigenthümliche Züge der platoniſchen Philoſophie. Ihre ganze Grundlage beruhete auf dem Unterſchiede der unveränderlichen und veränderlichen, der nothwendigen und zufälligen, der ewigen und Zeitwahrheiten; ſie unterſchied Wiſſen und Glauben, Wiſſenſchaft und Meynung; Wiſſen war Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten, Glauben der zufälligen; die Gewißheit der Wiſſenſchaft entſtand aus der Herleitung der Wahrheiten aus den erſten Grundſätzen des menſchlichen Verſtandes, die Gewißheit der Meynung aus dem Zeugniß der Sinne; die erſtere fand alſo nur bey Lehren; die andere fand bey Thatſachen Statt.

Die

Die Gränzlinie zwiſchen Lehren und Geſichtserzählungen war alſo in der platoniſchen Philoſophie beſtimmt genug gezogen, der Grund des Unterſchiedes zwiſchen beyden genau genug angegeben, daß man die eigentlichen Mythen von den philoſophiſchen Lehrſätzen durch die verſchiedene Art ihrer Beglaubigung unterſcheiden konnte. Die Beglaubigung der erſtern war Authorität, der letztern Vernunftbeweis; die Beglaubigung durch Authorität mochte ſich nun finden in der Volksreligion, in jeder andern Tradition, in den einheimiſchen oder fremden Myſterien, in den Nationalgeſängen oder in der eigenen Dichtung des Philoſophen; denn jedes Gedicht, das dieſen hohen Nahmen verdient, trägt ſeine eigene Beglaubigung in ſich.

Daß Plato ſeinen Mythen keine weitere Beglaubigung gegeben habe, erhellet aus ihnen ſelbſt, und aus der Art, wie er ſie einführt, ſchon hinlänglich. Er philoſophirt nicht, er begnügt ſich zu erzählen; er erwartet Glauben, wie für eine Erzählung, die die Tradition oder das Anſehen des Erzählenden, oder endlich bloß die Täuſchung des Zuhörers auf ihrer Seite hat. Er unterſcheidet

ſie

ſie von den räſonirenden Theilen ſeiner Dialogen ausdrücklich durch die beſondere Benennung eines Mythos, die keinen Sinn haben würde, wenn ſie nicht einen Vortrag von beſonderer Art ankündigte; ja er führt ſelbſt für die Glaubwürdigkeit ſeiner Erzählung einen Gewährsmann an, den er bisweilen nach ſeinem Vaterlande, bisweilen gar mit ſeinem eigenthümlichen Nahmen bezeichnet.

Alle dieſe Gründe zuſammengenommen, erhalten durch einander ein ſo großes Gewicht, daß ich nicht ſehe, wie man mit einigem Scheine es in Zweifel ziehen könne, Plato habe unter Mythen etwas verſtanden, das er von Räſonnement deutlich unterſcheidet, diejenigen Theile ſeiner Unterſuchungen nehmlich, die ihre Ueberzeugungskraft nicht von innern aus der Sache hergenommenen Vernunftbeweiſen, ſondern von der Authorität, es ſey der Volksreligion, oder der Tradition, oder des Dichters oder bloß von der poetiſchen Täuſchung erhalten ſollen. Indeß könnte man vielleicht Platons ausdrückliche Erklärung über die Unterſcheidung und Gegeneinanderſetzung des Räſonnements und des Mythos verlangen. Und auch dieſe fehlt uns nicht. In dem Protagoras

des

des Plato wird der μυθος dem λογος, die durch Tradition beglaubigte Erzählung dem Räsonnement oder dem aus Vernunftgründen geführten Beweise geradezu und ganz genau entgegengesetzt *). „Beweise es, sagt Sokrates. Herzlich gern, antwortet Protagoras. Allein soll ich den Beweis „wie ein alter Mann jungen Leuten, so führen, „daß ich es durch Erzählung eines Mythos beweise, oder soll ich es aus Vernunftgründen „beweisen?„

Man kann also, glaub ich, als ausgemacht annehmen, Plato habe sich bisweilen der Mythen im Gegensatze des Räsonnements oder der Vernunftbeweise bedient, da, wo von Gegenständen die Rede war, die außer dem Gesichtskreise der menschlichen Vernunft und Erfahrung liegen, oder wo ihm die Vernunftbeweise selbst noch zu schwer waren, oder wo sie ihm für die Fassungskraft seiner Zuhöher zu schwer schienen, oder wo er sie nicht

*) Αλλ' επιδειξον. Αλλ' ω Σωκρατες, εφη, η φθονησω· αλλα ποτερον υμιν, ως πρεσβυτερος νεωτερους μυθον λεγων επιδειξω, η λογω διεξελθων. *Plato* in *Prot.* Vol. III. S. 107. Ed. Bipont.

nicht mit der gehörigen Ausführlichkeit auseinanderſetzen konnte, ohne von dem Plane ſeines Dialogen zu weit abzuſchweifen, oder endlich, wo die Mythen zur Verſinnlichung ſeiner Lehren und zur Verſchönerung ſeiner Compoſition dienen konnten.

Demnach wären dann aber dieſe Mythen bloße Lückenbüßer in ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen. — So ſagt man, wenn man die Sache nach dem beurtheilt, was man jetzt von dem philoſophiſchen Schriftſteller zu verlangen pflegt.

Allein der billige Richter fodert von der Wiſſenſchaft nur das, was er glaubt, daß ſie leiſten könne; und ſo gar die Sophiſten waren nicht Sophiſten genug, um Argumente zu verwerfen, die ſie ſelbſt gebrauchten. Sie bedienten ſich ſelbſt der Mythen in ihren philoſophiſchen Vorleſungen, und einige derſelben haben uns Plato und Xenophon ſelbſt aufbehalten. Plato aber war gewiß weit entfernt, die Erſiegung ſeines Hauptpunktes da auf das gefährliche Spiel einer ſpitzfindigen weitausſehenden Unterſuchung zu ſetzen, wo er dieſen auf einen

zern, leichtern und eben so sicherm Wege gewinnen konnte. Ich glaube, es bewiesen zu haben, seine feinsten Spekulationen sollten nicht athletische Proben seiner dialektischen Stärke und Behendigkeit seyn, er ließ sich nur darauf ein, sofern sie auf den moralischen Zweck seiner Philosophie eine Beziehung hatten. Wenn unsere Spekulationen jetzt oft nur das erstere sind, so ist das ein Beweis von der traurigen Wahrheit, daß unsere mehresten philosophischen Untersuchungen keinen politischen Zweck mehr haben, daß sie nur unter Gelehrten in ihren Büchersälen geführt werden, die sich oft mit dem kleinen Interesse darauf einlassen, wenn sie das Spiel nicht selbst gewinnen können, es wenigstens den Mitspielern verleiden zu machen.

Aus den obenangeführten Stellen aus dem Protagoras läßt sich noch verschiedenes über den Gebrauch der Mythen abnehmen. Es erhellet zuförderst daraus, daß sie für die Zuhörer der Philosophen zu Sokrates Zeiten eben die Ueberzeugungskraft hatten, als die Vernunftbeweise (λογοι). Der Sophist läßt dem Sokrates die Wahl, welches von beyden er haben wolle, μυθον

oder

oder λογος, Erzählung oder Räsonnement; und Sokrates wählt für sich und im Nahmen der übrigen Zuhörer Erzählung. Es erhellet ferner daraus, daß man diese selbst in dem Falle gebrauchen durfte, wo man die Untersuchung mit Räsonnement führen konnte, denn der Sophist erbietet sich zu beyden. Wie vielmehr mußten also die Mythen da zulässig seyn, wo ein Theil von dem Gegenstande der Untersuchung ganz außer dem damahligen Gesichtskreise der Vernunft und der Erfahrung lag, oder wo wenigstens der Beweis einer Wahrheit noch viel zu schwer war.

Daß beyde Fälle sehr oft vorkommen konnten, läßt sich zu einer Zeit, wo noch viele Theile der Philosophie in ihrer Kindheit waren, leicht denken.

1. Die Entwickelung der Beweise hatte damahls Schwierigkeiten, die wir, nachdem wir eine wissenschaftliche Vernunftlehre und vollständigere Zergliederung ontologischer Begriffe vor uns haben, uns jetzt nicht mehr denken können.

Eine sehr große Schwierigkeit lag also schon in den Hindernissen, womit damahls die Spekulation über-

haupt zu kämpfen hatte. Diese Hindernisse entstanden zuförderst aus der Natur der philosophischen Sprache, die zu Sokrates Zeiten noch viel zu poetisch war, als daß man damit Begriffe des reinen Verstandes bestimmt und ohne Schwanken hätte ausdrucken können. Ich sage daher kaum genug, wenn ich sage, die meisten ontologischen Begriffe konnten damahls noch lange nicht in ihrer ganzen Allgemeinheit gefaßt, noch weniger in ihre ersten Elemente zergliedert werden; der Ausdruck der abstraktesten Begriffe war noch zu concret und hatte noch nicht Zeit gehabt ohne bildliche Einkleidung gedacht zu werden; man konnte daher in den Regionen der Ideen vieles nicht unterscheiden, dessen Unterscheidung jetzt die philosophische Sprache so leicht macht. Ich könnte mehrere Beyspiele anführen, die diese Bemerkung unleugbar machen; ich begnüge mich aber die Kenner der Geschichte der Philosophie jetzt nur auf eines aufmerksam zu machen.

Das Wort ἀρχη, Principium hatte zu Platons und wohl selbst noch zu Aristoteles Zeiten eine so unbestimmte Bedeutung, daß es zu verschiedenen Hauptirrungen in der alten Philosophie Gele-

Gelegenheit gegeben hat. Glücklicher Weise hat uns Simplicius *) ganz genau den Mann genannt, der es zuerst in die philosophische Sprache brachte; und der war Anarimander. So ein groſser Gewinn das für die Philosophie war, da man vorher sich mit weit sinnlichern Ausdrücken behelfen muſste: so hatte der Begriff, den das Wort bezeichnete, doch noch nicht Zeit genug gehabt, recht deutlich gefaſst und vollständig zergliedert zu werden. Man hatte indeſs schon so viel bemerkt, daſs die Wahrheiten, welche bey aller Vernunfterkenntniſs die Principien seyn sollten, nothwendige, unveränderliche, unbewegliche seyn müssen. Dieſes sind die Wahrheiten, welche das Wesen und die durch das Wesen hinreichend bestimmten Affectionen des Dinges betreffen, die also aus Ideen bestehen und in dem Verstande sind.

Alle diese Prädikate, nothwendig, ewig, unveränderlich, unbeweglich kommen aber auch der ersten Ursach der Welt zu. Man schloſs also, wenn alle nicht-ersten Wahrheiten keine Gewiſsheit haben können, wofern es nicht erste Wahrheiten oder Principien giebt, so können auch alle Dinge in

*) Simplicius in Arist. Phys. S. 5.

der Welt kein wahres Daseyn haben, wenn es nicht ein nothwendiges, ewiges, unveränderliches, unbewegliches Wesen giebt. Nun hatte man aber noch nicht bemerkt, daß in dem ersten Falle das Principium ein Principium der Erkenntniß, im andern eine wirkende Ursach sey. So beruhete dann der Beweis von dem Daseyn eines nothwendigen, ewigen und unveränderlichen Wesens in der Philosophie des Plato und des Aristoteles ganz allein darauf, daß es außer den zufälligen Wahrheiten auch nothwendige Wahrheiten geben müsse, deren Nothwendigkeit von den ersten Wahrheiten abhängt, die das Wesen der Dinge vorstellen und aus Ideen bestehen. Diese Ideen können in den endlichen Verstand nur aus dem unendlichen Verstande gekommen seyn.

So schloß Plato; und er ließ es bloß ungewiß, ob sie den Theilen der Materie und den Theilen ihrer Seele durch eine Handlung der Schöpferkraft, oder durch einen Uebergang aus dem unendlichen Verstand in die Materie und ihre regellose Seele, mitgetheilt worden. Diese letzte Vorstellungsart würde nothwendig die Subsanzialität der Ideen voraussetzen, die Aristoteles an so vielen Orten dem Plato beylegt.

Denn

Dem Aristoteles, der so oft und so nachdrücklich gegen die Substanzialität der Ideen streitet, blieb nichts übrig, als die Ewigkeit einer regelmäßigen Bewegung und eines obersten Verstandes anzunehmen, welche die Quelle aller verständigen Seelen und aller sublunarischen Bewegungen sind, die alle dem Urbilde in dem göttlichen Verstande gemäß erfolgen.

Nach dem Plato waren also alle Principien der wirklichen Dinge dieser Welt Ideen, weil die Ideen die Principien in der Reihe der Wahrheiten sind; sie waren die Principien der Veränderungen in der Welt und demnach wirkende Ursachen, eine Seite, von welcher Aristoteles so oft die Ideen verwirft. Das war eine Folge von der Unbestimmtheit des Begriffs von den Principien (αρχαι) in der Philosophie des Plato.

Eine andere eben so sonderbare Folge von dieser Unbestimmtheit in dem System des Aristoteles war, daß dieser bündige Forscher die Möglichkeit einer Definition von Gott leugnete. Er schloß ohne Zweifel so: die Definitionen sind Principien (nehmlich Principien der Demonstrationen) da

nun Gott das Principium und die Urſach aller Dinge iſt: ſo kann er ſelbſt kein Principium oder Urſach haben, alſo iſt von ihm keine Definition möglich.

Das alles mag uns jetzt ungereimt ſcheinen; aber wir würden ſehr unrecht thun, wenn wir diſe Ungereimtheit dem Genie eines Plato und Ariſtoteles wollten entgelten laſſen; ſie war die Schuld ihrer Sprache; und gerade eine ſo ſtarke und entſchloſſene Vernunft, wie die ihrige, konnte mit einer ſolchen Sprache ſolchen Verirrungen am wenigſten entgehen.

Ich habe aus den vielen Beyſpielen von der Unvollkommenheit der philoſophiſchen Sprache zu den Zeiten des Sokrates und Plato nur dieſes eine ausgehoben, weil es mich ganz natürlich in meine Materie wieder zurückführt.

Denn mit dieſer Unbeſtimmtheit der Sprache war natürlich der Mangel an genaubeſtimmten ontologiſchen und pſychologiſchen Wahrheiten, ſo wie die Schwierigkeit einer deutlichen Zergliederung ihrer Beweiſe verbunden. Was anders als

diſe

dieſe Schwierigkeit konnte den Plato nöthigen in ſeiner Republik den ſo einfachen Satz, daß die Tugend in der verhältnißmäßigen Thätigkeit beſtehe, mit einem ſo ungeheuren Aufwande von Anſtrengung der Dichtungskraft zu beweiſen. Das wundervolle Gerüſte, woran er das Gebäude dieſes Beweiſes aufführt, iſt ſo weit umfaſſend, daß wir lange ſeine Verbindung mit dem Gebäude überſehen, und es für das Gebäude ſelbſt gehalten haben.

Sollten dieſe Schwierigkeiten nicht ſelbſt einen Plato entſchuldigen, wenn er da, wo er über eine Wahrheit mit Hülfe der angenommenen Authorität mit ſeinen Leſern einig werden kann, bisweilen dieſen leichtern Weg der Authorität für gut findet?

2. Doch dem Plato waren die Mythen ſelbſt bey den Wahrheiten willkommen, die ſeine Philoſophie ſchon wiſſenſchaftlich zu behandeln im Stande war; da nehmlich, wo ihm daran gelegen war, eine allgemeine Wahrheit für die Phantaſie in beſtimmten und lebendigen Bildern nach allen einzelnen Zügen auszumahlen. Die Ideen ſind ſchon bey der Geburt des Menſchen in der Seele, das

iſt eine Wahrheit, die er mit aller philoſophiſchen Strenge bewieſen hatte. Wie ſind ſie aber in die Seele gekommen? Das konnte ſeine Philoſophie nicht beantworten; vielleicht ließ er ſie auch in ſeinem eſoteriſchen Vortrage unbeantwortet. Für den exoteriſchen gaben ihm die Mythen eine Antwort an die Hand, die in hohen und ehrwürdigen Bildern zu der Phantaſie reden, und die ihre Beglaubigung in der Dämonologie des Volksglaubens fand. Wenn nun die bildliche Vorſtellung des vorweltlichen Zuſtandes außer dem Geſichtskreiſe der Vernunft und Erfahrung lag, ſo lag die bildliche Vorſtellung des nachweltlichen Zuſtandes nicht weniger außer demſelben.

Warum wagte aber Plato von etwas zu reden, wozu er weder in dem Umfange der menſchlichen Vernunft noch der Erfahrung Beweiſe hatte? — Dieſe Frage muß ich dem erſten philoſophiſchen Dichter der Deutſchen zu beantworten überlaſſen. Wer kann es beſſer wiſſen, als ein Wieland, wie wohlthätig die Phantaſie dem Verſtande zu Hülfe kommt, wenn ſie das in Bildern ausmahlt, wovon der denkende Verſtand den allgemeinen Umriß gezeichnet hat.

Die

Die Vernunft hat sich überzeugt, daß den Guten nach dem Tode ein Zustand vergeltender Glückseligkeit erwartet. Das ist eine trostvolle, zu allem Guten begeisternde, in allen Leiden stärkende Wahrheit. Aber wer fühlt nicht — wenn diese Glückseligkeit nicht ein bloßer allgemeiner Begriff, eine unhaltbare wesenlose Schattengestalt bleiben, wenn sie trösten und begeistern soll, daß ihr Bild ganz muß ausgemahlt werden. Eine jede Nation hat in ihrer Volksreligion Ueberlieferungen, aus welchen der philosophische Dichter, oder der poetische Philosoph die Bilder zu diesem Gemählde nehmen kann. Wo diese Bilder für den Philosophen zu grob und zu sinnlich sind, da kann er sie leicht mit seinen eigenen Dichtungen vertauschen; denn diese Ueberlieferungen sind so schwankend, daß man ihnen leicht andere unterschieben, oder sie mit seinen eigenen Erfindungen ausfüllen kann. Sie werden immer ein treues Gemälde und ein ziemlich richtiger Maaßstab des Grades der Kultur eines Volkes seyn, das sie aufnimmt. Ein noch ganz sinnliches Volk, wie die Juden zu Christi Zeiten, werden einen Himmel haben, worin man mit Abraham, Isaak und Jacob an einer wohlbesetzten Tafel schmaust; ein geistreiches Volk,

wie

wie die Griechen zu Platons Zeiten werden ein Elysium haben, worin man unter angenehmen Gesprächen in einem ewigen Frühlinge lustwandelt.

So wie Plato den nachweltlichen Zustand der menschlichen Seelen durch Mythen ausmahlen mußte, so mußte er auch den vorweltlichen Zustand derselben auf eben die Art auszumahlen suchen. Wenn seine Philosophie so weit gekommen war, daß sie die Entstehung der Welt aus der Vereinigung der Ideen mit der regellosen Materie und ihrer Seele ausgemacht hatte, wenn auf diese Art das Bestehen der Körperwelt und der menschlichen Seelen erklärt war: so entstand nun die Frage, wo sind aber die Seelen vor der Geburt des Menschen gewesen? — Seine Antwort war: sie haben bereits von je her in den obern Regionen als reine Intelligenzen gelebt. Das ist aber eine res facti, die sich nicht durch Vernunftbeweise darthun laßt, zugleich aber auch außer dem Gesichtskreis der menschlichen Erfahrung liegt. Wie soll sie nun also beglaubigt werden? — Wie anders als durch einen Mythos, der seine Beglaubigung in der Tradition hatte? Diesen fand Plato

in der Religion und den Nationalgesinnungen seines Vaterlandes. Die Dämonen, von denen Hesiodus gesungen und Pythagoras in seinem exoterischen Vortrage gelehrt hatte, waren diese immerwährenden Intelligenzen, die von je her in den Regionen des Himmels gelebt haben, und ewig leben werden. Diese Präexistenz der Seele und nichts weiter war also das eigentliche mythische in seiner Ideenlehre. Das scheint mir noch jetzt unleugbar, nachdem ich die Sache nochmahls sorgfältig untersucht habe; und ich kann es nur der Kürze zuschreiben, mit der ich die Sache bloß berühren durfte, daß auch gelehrte Männer dabey Anstoß gefunden haben.

Nunmehr wird man mich so verstehen: daß außer dem Veränderlichen in den Dingen etwas Unveränderliches sey, nehmlich die Ideen; daß diese von Ewigkeit in dem göttlichen Verstande gewesen, und bey der Bildung der Welt, der Materie und ihrer Seele mitgetheilt worden, daß so die Körper und Geister entstanden, das war bey dem Plato eigentliche wissenschaftliche Philosophie und wurde von ihm aus innern Gründen bewiesen, es war daher Lehre oder dogmatische

Wahr-

Wahrheit; daß aber die menſchliche Seele vor der Geburt in einem dämoniſchen Zuſtande da geweſen, daß es gewiſſe unſichtbare höhere Weſen gebe, die man Dämonen nannte, das war eine res facti, allein eine ſolche, die außer dem Geſichtskreiſe der menſchlichen Erfahrung liegt; als res facti konnte es nicht aus innern Gründen dargethan werden, es war alſo eine hiſtoriſche Wahrheit, aber eine hiſtoriſche Wahrheit, die nicht zu dem Gebiete der menſchlichen Erfahrung gehört; es blieb alſo keine Beglaubigung dafür übrig, als die Tradition; eine Erdichtung aber, die eine poetiſche Beglaubigung hat, es ſey durch Tradition, oder Authorität des Dichters oder durch poetiſche Täuſchung iſt ein Mythos.

Dieſe Dämonenlehre habe ich eigentlich mythiſch genannt; keinesweges aber die Lehre von den Ideen an ſich ſelbſt; das zeigt der ganze Zuſammenhang und Zweck meiner Unterſuchung. Die Magie der neuplatoniſchen Schule beruhet auf der Dämonenlehre, die bey dem Plato bloß mythiſch war, und die ſeine ſchwärmeriſchen Nachfolger zu Alexandrien zu eigentlicher wiſſenſchaftlicher platoniſchen Philoſophie machten. Daß ich

über

über die Verbindung dieſer Lehre mit ſeiner Ideenlehre einige Winke gab, war ein überverdienſtliches Werk, das ich, wie ich jetzt wohl ſehe, auch ſehr gut hätte können ungethan laſſen. Daß aber dieſe Dämonenlehre verbunden mit der Lehre von der Präexiſtenz der menſchlichen Seelen bloß als Mythos von dem Plato eingeführt ſey, das lehrt nicht allein der Augenſchein, wie ich glaube bewieſen zu haben, ſondern es beweiſet es auch das einſtimmige Urtheil der unſchwärmeriſchen Kenner der platoniſchen Philoſophie. Ich kann meinen ganzen Beweis mit keinem deutlichern und beſtimmtern Ausſpruche ſchließen, als mit folgender Stelle des Makrobius *): „Man muß indeß „wiſſen, daß die Philoſophen nicht in jeder Unterſuchung fabelhafte Erzählungen zulaſſen, auch „nicht einmahl ſolche, die ſonſt erlaubt wären: „ſondern daß ſie ſich ihrer nur bedienen, wenn ſie „entweder von der Seele, oder von den Mächten der Luft oder des Aethers oder von den „übri-

*) In Somn. Scip. L. I. c. 2. Sciendum eſt tamen, non in omnem disputationem Philoſophos admittere *fabuloſa* vel licita; ſed his uti ſolere, cum vel de *anima*, vel de *aeriis aetheriisve poteſtatibus*, vel de ceteris Deis loquuntur.

„übrigen Göttern reden.„ Dieser Schriftsteller beschließt das Kapitel, worin er von dem Gebrauche der Mythen in der Philosophie handelt, mit den Worten: „Auf diese Art hat Pythago„ras und Empedokles, Parmenides und He„raklitus über die Götter gefabelt: eben so Ti„mäus, welcher das Geschlechtsregister der Göt„ter, zu Folge der Tradition, erzählt hat.

Neben diesen mythischen Vorstellungsarten, die popular und exoterisch waren, hatte die Philosophie auch ihren wissenschaftlichen und esoterischen Vortrag der nehmlichen Materie, welcher bey dem Plato, wie ich oben bemerkt habe, die Lehre von den Ideen und den höchsten Wesen enthielt. Diese Lehren trug Plato mit ihren strengsten Vernunftbeweisen vor, sie waren keine Mythen. Vollkommen eben das sagt Makrobius: „Wenn übrigens der Unterricht es „wagt, sich zu dem höchsten und obersten Gott „zu erheben, der bey dem Griechen das höchste „Gut (το αγαθον) und die erste Ursach (το πρω„τον αιτιον) heißt, oder zu dem Verstande, den „die Griechen νους nennen, der die Urvorstellun„gen enthält, die Ideen genannt werden, welche „von

„von dem höchsten Gott entstanden und herge„kommen sind: wenn sie von diesen reden, von „Gott und dem Verstande, so berühren sie nichts „mythischts.„

Ich frage hier wieder, warum blieb da der philosophische Schriftsteller nicht stehen? warum stieg er von Gott zu den Dämonen herab, und von der Seele zu ihnen hinauf? — Will man zu den Gründen, die ihn dazu bewegen konnten, noch den setzen, daß er sich durch diese Herablassung in seinem exoterischen Vortrage der Religion seines Vaterlandes nähern wollte: so werde ich nichts dagegen haben. Man mag jetzt diese Billigkeit in der Beurtheilung der Lehrweisheit der größten Männer des Alterthums immer für Vorurtheil oder für strafbares Nachgeben halten: mir scheint der Weise im Kampfe mit den Vorurtheilen seines Vaterlandes nicht weniger ehrwürdig, als im Kampfe mit dem Schicksale. So lange die Staatsreligionen noch den politischen Werth behielten, den sie in den Freystaaten des Alterthumes hatten: so lange verdienten sie noch die Schonung des Weisen. Nur erst, als die griechische Freyheit unterging, nur erst

unter dem Alexander, machte Aristoteles in seiner Metaphysik eine Philosophie bekannt, die bisher bloß esoterisch gewesen war, und die er von allem Mythischen entkleidete. Ich halte daher die Metaphysik des Aristoteles für das einzige esoterische Buch dieses Philosophen. — Doch der Beweis dieses Satzes würde hier zu weit aus dem Wege liegen: ich verspare ihn also für eine andere Abhandlung.

Druckfehler.

Seite 35. Zeile 8. statt: vereinbar lies: unvereinbar.